



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Profesional de Filosofía

**La seguridad como fin del Estado: Una interpretación
de la filosofía política de Thomas Hobbes**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Giancarlo Wilfredo GARCÉS ARCE

ASESOR

Álvaro Arturo REVOLLEDO NOVOA

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Garcés, G. (2018). *La seguridad como fin del Estado: Una interpretación de la filosofía política de Thomas Hobbes*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

Lima, 13 de diciembre de 2018

En la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, a los trece días del mes de diciembre de 2018, a las 14:00 horas, se reunió el Jurado integrado por los siguientes profesores:


Mg. Dante Dávila Morey	Presidente
Mg. Álvaro Revollo Novoa	Asesor
Dr. Alan Pisconte Quispe	Informante
Dra. Verónica Sánchez Montenegro	Informante

a fin de evaluar y calificar la sustentación de la tesis: "La seguridad como fin del Estado: Una interpretación de la filosofía política de Thomas Hobbes", presentada por el bachiller Giancarlo Wilfredo Garcés Arce, para obtener el título profesional de Licenciado en Filosofía.

Concluida la sustentación, el jurado procedió a la calificación con el siguiente resultado.


Mención: Aprobado con.....Números: 19.....Letras: DIECINUEVE
máximo honores

Después del proceso de sustentación y calificación, se procedió a comunicar al bachiller la calificación obtenida, dando por terminado el presente acto. A las 16:10 h, se procedió a firmar la presente acta.


Mg. Dante Dávila Morey
Presidente


Mg. Álvaro Revollo Novoa
Asesor


Dr. Alan Pisconte Quispe
Informante


Dra. Verónica Sánchez Montenegro
Informante

/clng

A mi familia, por su comprensión y apoyo constantes

A Alma, con quien comparto la pasión por la filosofía política

A mi maestra Fanny, cuyas enseñanzas me acercaron a la filosofía

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea; pero ¿qué ganan con esto, si las guerras a que su ambición les lleva, si su insaciable codicia, si las vejaciones de su ministerio los asuelan más que los asolarían sus propias disensiones? ¿Qué ganan si esa misma tranquilidad es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos, y ¿basta eso para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían allí tranquilos mientras les llegaba la vez de ser devorados.

Jean- Jacques Rousseau

La seguridad constituye hoy en día una prioridad política en y entre muchos países, y por supuesto es un estímulo importante para el mundo de la vigilancia (...) hoy en día todos nosotros, o al menos una gran mayoría, nos hemos vuelto adictos a la seguridad. Hemos asimilado la Weltanschauung de la ubicuidad del peligro, de la necesidad global de desconfiar y sospechar, de que solo es concebible una cohabitación sana bajo un dispositivo de vigilancia continua, y nos hemos vuelto dependientes de la vigilancia obvia y de la subyacente.

Zygmunt Bauman

ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN.....	6
--------------	---

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

CAPÍTULO I: EL SIGLO DE THOMAS HOBBS: CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E INTELECTUAL DEL FILÓSOFO DE MALMESBURY..... 11

1.1. El nacimiento de la Europa moderna en los siglos XV y XVI.....	13
---	----

1.2. Entre el orden y la anarquía: Inglaterra durante el siglo XVII.....	20
--	----

1.3. En búsqueda de la mejor forma de gobierno: Panorama intelectual de la Inglaterra de Hobbes.....	30
--	----

CAPÍTULO II: EL PROBLEMA DE LOS OBJETIVOS DEL ESTADO EN ELEMENTOS DE DERECHO NATURAL Y POLÍTICO Y DE CIVE..... 39

2.1. El descubrimiento del método para estudiar el Estado: Hobbes y el nacimiento de la filosofía política o civil.....	42
---	----

2.2. Autoconservación, seguridad y paz como objetivos fundamentales del hombre hobbesiano.....	49
--	----

2.3. El otro como un enemigo: Miedo, desorden e inseguridad como características del estado de naturaleza.....	57
--	----

2.4. Los fines del Estado en <i>Elementos de Derecho Natural y Político</i> : Los últimos rezagos de la filosofía política clásica en la filosofía hobbesiana.....	64
--	----

2.5. ¿La libertad de los individuos como meta del Estado?: <i>De Cive</i> o sobre los nuevos alcances de la ruptura hobbesiana con la filosofía política clásica.....	78
---	----

CAPÍTULO III: LA CENTRALIDAD DE LA SEGURIDAD COMO FIN DEL ESTADO: LA REDUCCIÓN DEFINITIVA DE LOS NIVELES DE LA ACCIÓN SOCIAL EN *LEVIATÁN*.....94

3.1. La fundación del Estado-Leviatán: La seguridad pública como objetivo estatal por antonomasia.....	94
3.2. Dos formas fundamentales de inseguridad: Las medidas del Estado frente a las amenazas externas e internas.....	109
3.2.1. Guerra, expansionismo y colonialismo: La seguridad pública en las fronteras nacionales.....	109
3.2.2. El conflicto entre religión y política: La subsunción del poder espiritual en el poder temporal como mecanismo para garantizar la seguridad civil.....	115
3.2.3. La refutación de los escritores “democráticos” con miras al establecimiento del orden, la paz y la seguridad públicos.....	125
3.3. ¿Y los otros fines y metas de la política?: Consideraciones finales acerca de la configuración hobbesiana de un Estado mínimo y expansivo.....	150
3.4 Estado, neoliberalismo e inseguridad: El desplazamiento de las problemáticas sociales y económicas en las sociedades contemporáneas.....	164

CONCLUSIONES.....174

BIBLIOGRAFÍA.....188

RESUMEN

La presente investigación tendrá como uno de sus objetivos principales responder a la siguiente interrogante: ¿Cuáles son los fines que debiera conseguir el Estado desde la perspectiva de Thomas Hobbes? Como se hará patente, tal cuestión resulta profundamente problemática cuando se tienen en consideración los dos escritos políticos hobbesianos anteriores a *Leviatán: Elementos de Derecho Natural y Político* y *De Cive*. Sucede que en ambos Hobbes emplea (junto con el concepto de seguridad pública) una serie de categorías de origen greco-latino, tales como las de bien común, felicidad, libertad, ciudad y ciudadano, para establecer los alcances y límites del aparato estatal. No obstante, se defenderá la tesis de que en los tres escritos mencionados es posible identificar (aunque con distintos matices debido a las diferentes estrategias discursivas adoptadas por el autor de *Leviatán*) una centralidad de la seguridad pública como único objetivo legítimo del Estado, motivo por el cual también resulta posible sostener que Hobbes tiene entre sus pretensiones fundamentales llevar a cabo un desplazamiento de otras metas o fines políticos en tanto que estos resultan ser, desde su perspectiva, meras utopías o amenazas para la paz.

Sobre la base de lo anterior, también se explorarán la refutación hecha por Hobbes de las ideas de parlamentaristas, republicanos, niveladores y cavadores; el carácter expansivo adoptado por su aparato estatal en lo que concierne únicamente a la seguridad pública; su abordaje de la guerra y el colonialismo como medios para garantizar la seguridad externa; y la posible conexión que se puede establecer entre las formas de legitimarse tanto del Estado hobbesiano como de los Estados neoliberales contemporáneos.

INTRODUCCIÓN

La teoría política de Thomas Hobbes representa, sin lugar a dudas, uno de los momentos más importantes en la historia de la filosofía política. Escritos hobbesianos como *Elementos de Derecho Natural y Político*, *De Cive* y, sobre todo, *Leviatán* suelen ser considerados, incluso, como las primeras manifestaciones típicamente modernas de la filosofía política. Por este motivo, no han sido pocas las ocasiones en las que se ha atribuido al filósofo de Malmesbury la fundación de dicho periodo de la reflexión filosófico-política, así como también la consecuente superación en el plano de las ideas del imaginario político medieval. Como consecuencia de lo anterior, autores como Locke, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Kant y Hegel tuvieron en sus ideas un punto de referencia fundamental para desarrollar una serie de aspectos medulares de sus respectivos proyectos teórico-políticos.

Cabe destacar que, debido a su profundidad y complejidad, la filosofía de Hobbes ha sido estudiada desde distintas perspectivas. Algunas veces se ha señalado la especial relevancia de la teoría contractualista que desarrolla para explicar el origen y legitimidad del poder político, pues la misma habría sido decisiva para desplazar la doctrina del derecho divino de los reyes, predominante durante no poco tiempo en el escenario político europeo. Otras veces se ha concentrado el análisis en su defensa de unas estructuras absolutas, irrevocables e indivisibles como instrumentos indispensables para garantizar el correcto funcionamiento del aparato estatal. Asimismo, se han desarrollado acercamientos a los escritos de Hobbes a partir de la consideración de sus planteamientos antropológicos o sobre la base de la relación que aquel establece entre los ámbitos del poder político y del poder eclesiástico. En fin, se han planteado interpretaciones de la obra hobbesiana que giran en torno de conceptos o categorías como son los de ley civil, libertad, representación, soberanía, estado de naturaleza, entre otros.

En la presente investigación, se propone una interpretación de dicha filosofía política teniendo como eje la categoría de seguridad; la cual, desde nuestra perspectiva, ocupa un lugar central en la configuración del Estado hobbesiano. Por ello, luego de presentar en el

primer capítulo los aspectos más decisivos del convulsionado y desordenado contexto histórico, social e intelectual que sirvió como telón de fondo para que el autor inglés estableciera los principales perfiles de su filosofía política, se demuestra que la seguridad pública (a veces denominada orden, paz o tranquilidad civil) representa el fin por antonomasia del aparato estatal hobbesiano. Para llevar a cabo esta última empresa, este segundo capítulo tiene en consideración los tres escritos políticos más importantes de Hobbes (*Elementos de Derecho Natural y Político*, *De Cive* y *Leviatán*), pues la convicción de que el Estado concebido por aquel tiene como único objetivo o finalidad garantizar la seguridad pública se torna sumamente problemática cuando el análisis interpretativo se lleva a cabo también sobre la base de las dos primeras obras mencionadas y no solamente a partir de la que suele ser considerada como la más importante. Efectivamente, en *Elementos* y *De Cive* son constantes las alusiones y referencias a categorías, conceptos y nociones de origen greco-latino (tales como los de bien común, libertad, felicidad, ciudad y ciudadano) para dar cuenta de los alcances y límites del aparato estatal en particular y de la política en general. ¿Cómo se resuelve, entonces, esta aparente tensión entre los escritos políticos del filósofo de Malmesbury? ¿*Leviatán* supone una ruptura con relación a los dos escritos anteriores? ¿O es que el énfasis en la seguridad pública como fin exclusivo del Estado puede encontrarse en toda la obra hobbesiana? Desde nuestra perspectiva, pese a las peculiares características de *Elementos* y *De Cive*, es posible sostener que en toda la obra filosófico-política de Hobbes puede identificarse el establecimiento de la seguridad pública como meta por antonomasia del Estado. Por un lado, en *Elementos* tales referencias de orientación greco-latina tienen que interpretarse como meros rezagos de una tradición intelectual en la que el autor inglés había sido formado desde su juventud; por otro lado, en *De Cive* el uso de tales conceptos y categorías se encuentra enmarcado en la pretensión de su autor de llevar a cabo una resemantización de los mismos con miras a vaciarlos de sus originales contenidos para asociarlos con la idea de un Estado exclusivamente orientado hacia la consecución de la paz civil.

Sobre la base de todo lo anterior, en el tercer capítulo de la investigación (el cual presta una atención bastante especial a los argumentos desarrollados en *Leviatán*) se lleva a cabo un análisis de las dos principales formas de seguridad pública que, desde la perspectiva hobbesiana, tienen que ser garantizadas por todo Estado convenientemente organizado y

fundamentado. De esta manera, se destacan una serie de formulaciones y planteamientos del autor inglés que en otras interpretaciones de su obra suelen pasar desapercibidas. Así, se trae a colación, por ejemplo, la importancia que aquel le otorga a la necesidad de conseguir, además de la seguridad interna frente a posibles guerras civiles, la seguridad externa a través de la anticipación bélica y de la estrategia colonialista; planteamientos estos últimos a partir de los cuales no solamente se constituye una justificación de la servidumbre y de la esclavitud en nombre de la seguridad, la paz y el orden, sino que también se perfila otra posible explicación, además de la contractualista, para dar cuenta de cómo es que acontece el surgimiento de reinos, naciones y Estados. Asimismo, se exploran las implicancias relacionadas con la subsunción del poder espiritual en el poder temporal, la cual es concebida por Hobbes como un mecanismo irrenunciable para que el soberano pueda establecer la seguridad en la sociedad.

Cabe destacar, a su vez, que este tercer capítulo también tiene entre sus principales objetivos mostrar cómo es que la centralidad de la seguridad pública en la teoría hobbesiana del Estado tiene como trasfondo la pretensión de desvincular la acción política de otros posibles fines o metas, tales como el bien común, la felicidad, la libertad, la igualdad y el bienestar material; sobre la base de eso último, se sostiene que la filosofía política de Hobbes se funda en una visión marcadamente pesimista con relación a los alcances y posibilidades de la política en general. Ahora bien, el interesante detalle a explorar al respecto es que la empresa de establecer límites bastantes estrechos y restringidos para el Estado fue llevada a cabo por el autor de *Leviatán* sobre la base de una crítica a las ideas de los distintos grupos intelectuales y políticos de la Inglaterra del siglo XVII, tales como los parlamentaristas, republicanos, niveladores y cavadores. Estos, desde su perspectiva, habían establecido (bajo el poderoso influjo de la filosofía política greco-latina) fines excesivamente audaces y utópicos para la acción política.

Además, se resalta a lo largo de este último capítulo que al mismo tiempo que Hobbes establece una participación mínima del Estado al sostener que este únicamente debe abocarse a la consecución de la seguridad pública, defiende la implementación de una serie de leyes, dispositivos y estrategias para que dicha forma de organización política tenga una amplia participación tanto en lo policial como en lo punitivo. Precisamente, en el subcapítulo final de la investigación estas últimas consideraciones permiten trazar un paralelo entre el

funcionamiento de dicho Estado hobbesiano y el de los Estados neoliberales de las sociedades contemporáneas. Sucede que ambos se legitiman, desde nuestra perspectiva, como Estados mínimos en lo que concierne a los ámbitos social y económico, aunque activos y expansivos en aquellos vinculados con la seguridad. Por ende, puede sostenerse que en la actualidad es posible rastrear una especie de praxis hobbesiana por parte de los Estados de distintas naciones en el mundo.

No quisiera concluir esta introducción sin agradecer a todas aquellas personas cuyo apoyo, de una u otra manera, ha sido indispensable para la elaboración de esta investigación. En primera instancia, agradezco a mi familia por haber comprendido mi decisión de dedicarme al estudio de la filosofía y a Alma Cuya por haber escuchado y leído con gran entusiasmo e inagotable paciencia los principales argumentos de la presente investigación. También me encuentro en deuda con Francisco Flores y Salvador Baltodano, dos grandes amigos con los cuales he tenido la oportunidad de conversar directa e indirectamente acerca de los problemas filosófico-políticos abordados a lo largo de esta investigación. Asimismo, agradezco los importantes apuntes y observaciones de los miembros de Universo y República, grupo de investigación al cual pertenezco; especialmente, quisiera destacar los valiosos consejos de los profesores Alan Pisconte y Verónica Sánchez.

Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a aquellos maestros cuya responsabilidad y dedicación fueron de suma importancia no solamente para la concepción de las ideas desarrolladas en la presente investigación, sino también para la formación intelectual que he tenido la suerte de tener en estos últimos años. En primer lugar, agradezco a mi maestra Fanny Salgado, cuyas apasionadas lecciones de Literatura durante mis años escolares fueron acercándome, sin que yo mismo fuera consciente de ello inicialmente, a los principales problemas de la filosofía. En segundo lugar, me encuentro bastante agradecido con los profesores Miguel Polo, Álvaro Revollo, Zenón Depaz, Fernando Muñoz, Dante Dávila y Dick Tonsmann, los cuales supieron orientarme con sus conocimientos a lo largo de mis estudios de pregrado y maestría en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CAPÍTULO I

EL SIGLO DE THOMAS HOBBS: CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E INTELECTUAL DEL FILÓSOFO DE MALMESBURY

La presentación de un panorama histórico, social e intelectual siempre es de suma utilidad para empezar a comprender las grandes ideas desarrolladas en el seno de la reflexión filosófica. Sean nociones ontológicas, metafísicas, estéticas o de carácter ético y político las que sean motivo de análisis, un alcance de las circunstancias que operaron como telón de fondo para su surgimiento y desenvolvimiento suele lograr el objetivo de clarificarlas y precisarlas. Sin embargo, esto no implica que tales ideas deban asumirse como simples epifenómenos de un contexto en particular, pues es patente que los grandes proyectos filosóficos suelen contradecir el sentido común de su época, estableciendo una ruptura con lo anterior a partir de nuevos giros y respuestas para los problemas filosóficos de siempre o para aquellos que se enmarcan en un periodo de la historia en particular. Es decir, tales proyectos mantienen su autonomía gracias al carácter crítico y transgresor de algunas de sus ideas fuerza, aunque en no pocas ocasiones asuman también importantes supuestos propios del contexto en el que se han desplegado.

Ahora bien, el recurso a la circunstancia es particularmente acertado para lograr una cabal comprensión de los principales matices de la filosofía política de Hobbes, porque su propio temperamento, así como la orientación que siguieron sus ideas, estuvieron estrechamente vinculados con la turbulenta y caótica situación que atravesaron Inglaterra y Europa en los siglos XVI y XVII¹. Por lo tanto, si la presente investigación tiene como principal objetivo profundizar en la naturaleza e implicancias de una teoría del Estado volcada hacia la seguridad como la desarrollada por el filósofo de Malmesbury, tiene antes la necesidad de reconstruir, en la medida de lo posible, el contexto histórico, social e intelectual en el que apareció aquella.

Cabe destacar, a su vez, que todas las consideraciones anteriores se encuentran enmarcadas dentro de la convicción (asumida por esta investigación como punto de partida

¹ Para Negro Pavón, concebir como inseparables la persona de Hobbes y su obra debiera ser un principio hermenéutico fundamental para cualquiera que explore su propuesta filosófica (2005:339).

metodológico) de que los escritos políticos de Hobbes no representan un sistema general de ideas de carácter abstracto sino más bien una serie de intervenciones polémicas en las disputas ideológicas de su época, cuyo objetivo fue plantear cambios conceptuales en nociones y términos usados en la cotidianidad política (Skinner: 2010). Por tal motivo, a lo largo de cada uno de los capítulos se hará un especial acento en esta característica de la obra hobbesiana, la cual resulta crucial, desde nuestra perspectiva, para comprender la centralidad de la seguridad, el orden y la paz como metas del aparato estatal.

El hecho de que la teoría política de Hobbes esté estrechamente vinculada con el contexto histórico, social e intelectual de la Inglaterra y Europa de los siglos XVI y XVII se hace patente en el relato del filósofo sobre los motivos que lo llevaron a publicar de manera anticipada *De Cive* (1642)², a pesar de que su audaz proyecto filosófico contemplaba inicialmente ir desde la lógica, la matemática y la física (*De Corpore*) pasando por la fisiología, la moral y la religión (*De Homine*) hasta llegar a la política:

Mientras planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias (...), ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y esa fue la causa de que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. (2000a:48).

Una situación similar marcó la publicación del más célebre de los escritos políticos de Hobbes: *Leviatán*. Sucede que su aparición en 1651 estuvo directamente relacionada con el debate que se estaba desarrollando en Inglaterra en torno a la legitimidad del gobierno regicida de Oliver Cromwell. Contra lo que se podría suponer, la respuesta que aportó dicha obra fue que la legitimidad del nuevo gobierno residía en el hecho de que estaba logrando alcanzar el objetivo de garantizar la paz, el orden y la seguridad en la sociedad. Es decir, correspondía a los ingleses obedecer a Cromwell sin condiciones como su nuevo gobernante.

² Según Sabine, *Elementos* fue redactado en 1640, pero recién fue dado a conocer en 1650, probablemente sin el consentimiento de Hobbes. Por ello, es correcto sostener que la publicación de *De Cive* fue la que marcó el referido adelanto del proyecto filosófico hobbesiano.

Un detalle que dice bastante sobre esta tregua entre Hobbes y los enemigos del monarca encabezados por el Lord Canciller es el título completo de *Leviatán*, el cual hace referencia a una república eclesiástica y civil. Así pues, con una amnistía del mismo Cromwell, Hobbes regresó a Inglaterra en 1652 de su exilio en París.

En definitiva, el presente capítulo tiene como principal objetivo brindar un panorama general sobre la circunstancia política, social e intelectual que le correspondió vivir a Hobbes; para desarrollar esta empresa se contará con tres subcapítulos. El primero presentará el nacimiento de la Europa moderna entre los siglos XV y XVI como un factor clave para tener una comprensión cabal del proyecto filosófico de Hobbes, pues las más importantes de sus ideas (como fueron, por ejemplo, la importancia de la ciencia para la filosofía civil o política, la noción de un Estado soberano encabezado por un monarca absolutista y el rechazo del poder temporal del Papa) tienen una conexión indelible con la mentalidad nacida con esta época tras la cancelación cada vez más definitiva del orden feudal propio de la Edad Media. En segundo lugar, se brindará un alcance sobre la turbulenta situación de la Inglaterra del siglo XVII, teniendo como acontecimiento principal a analizar la *Guerra Civil Inglesa* que enfrentó, sobre todo, a monárquicos y parlamentaristas. Finalmente, se expondrá un alcance general sobre las principales disputas ideológicas que se llevaron a cabo en la Inglaterra del siglo XVII en torno a cuestiones de índole religiosa y política, pues como se ha mencionado líneas arriba, además de la reconstrucción del contexto general, resulta capital para los objetivos de esta investigación la reconstrucción de los principales debates ideológicos que se dieron en la época de Hobbes para comprender con especial profundidad las motivaciones circunstanciales que le llevaron a sostener que la seguridad pública es el objetivo por antonomasia del Estado.

1.1. El nacimiento de la Europa moderna en los siglos XV y XVI

Los casi cien años que vivió Thomas Hobbes entre los siglos XVI y XVII coincidieron con una de las épocas más importantes en el decurso histórico tanto de Europa, en general, como de Inglaterra, en particular. Sucede que frente al filósofo de Malmesbury la incipiente sociedad occidental moderna empezó a dar sus primeros pasos seguros camino a su

consolidación definitiva en los siglos XVIII y XIX. Por ende, es posible afirmar que Hobbes fue testigo de cómo un nuevo mundo pugnaba por afirmarse en una circunstancia en la que todavía ejercían una considerable influencia importantes elementos intelectuales, políticos, económicos y sociales asociados con la estructura de las sociedades feudales pertenecientes a la Edad Media.

El surgimiento del Estado como nueva forma de organización social; la confianza en el progreso de las sociedades originada por los notables avances científicos; el marcado debilitamiento político de la Iglesia católica vinculado, entre otras cosas, a la Reforma protestante; el creciente afán de riqueza en el seno de una sociedad orientada cada vez más hacia formas capitalistas; el avance de las políticas colonialistas por parte de las naciones más desarrolladas y las constantes revueltas, rebeliones y guerras civiles fueron tan solo algunas de las características más destacadas del escenario que pudo presenciar Hobbes en Inglaterra y en los otros países europeos en los que pasó varios años de su prolongada existencia. Como consecuencia de lo anterior, en sus principales escritos políticos el filósofo de Malmesbury emprendió la tarea de interpretar cada uno de estos aspectos por considerarlos cruciales para la nueva configuración de Europa tras la superación del orden feudal heredado del horizonte medieval (Pirenne: 1953).

Resulta fundamental destacar que dicha orientación “moderna” de la sociedad europea se había decidido, por lo menos, un siglo antes del nacimiento de Hobbes. Partiendo de uno de los factores más resaltantes y decisivos para este cambio de rumbo (y también para el proyecto intelectual del autor de *Leviatán*), es preciso recordar que, en efecto, el nacimiento del Estado como nueva forma de organización política y social se remonta a los siglos XV y XVI; en los cuales, monarquías como la española (Isabel de Castilla y Fernando de Aragón), la inglesa (Enrique VIII) y la francesa (Luis XI) empezaron a centralizar el poder económico-político para contrarrestar la desintegración de la soberanía política producida por la influencia de los señores feudales. Sucede que durante siglos estos establecieron en sus feudos sus propias leyes, impuestos y cuerpos armados con independencia de los monarcas. Sin embargo, debido a la crisis del sistema feudal ocasionada, entre otras cosas, por la ineficiencia del mismo para la producción a gran escala y por las constantes guerras en territorio europeo, los señores feudales no tuvieron otras opciones que no fueran las de aceptar ciertas prerrogativas y honores por parte de los monarcas a cambio de sus tierras o

continuar los sucesivos enfrentamientos con estos soberanos en un escenario que no les resultaba para nada ventajoso. Entrado el siglo XVI algunas de las naciones más importantes de Europa se encuentran organizadas, entonces, como monarquías centralizadas cada vez más cercanas a la noción moderna de la estatalidad³.

Ahora bien, estas monarquías lograron ganarse prontamente la confianza de los distintos sectores de la sociedad debido a que enfrentaron con decisión un escenario social asolado por los constantes conflictos internos y externos. Los monarcas se presentaron, pues, como los garantes más seguros del orden, la paz y la justicia en la sociedad, pues parecía evidente que para la situación que estaba atravesando la Europa del siglo XVI era necesario que el poder político recayera en las manos de un solo hombre que pudiera resolver los problemas de su nación.

Este novedoso enfoque sobre la organización social, por supuesto, también fue motivo de reflexión de los más importantes pensadores políticos de dicho siglo, los cuales se encargaron de precisar aún más los perfiles del aparato estatal. Entre los más importantes, sin duda fue Maquiavelo quien logró desarrollarlo con más profundidad y sistematicidad. En *El Príncipe* (1965), el florentino da cuenta, precisamente, de la imperiosa necesidad de organizar las ciudades de Italia bajo la plataforma de un Estado nacional (siguiendo las huellas de España, Francia e Inglaterra) para afrontar el afán expansionista de estas mismas naciones, cuyas miradas ambiciosas se posaban de manera especial en la península itálica, debido a su evidente fragilidad y vulnerabilidad. Sin la unidad territorial y militar que se podía conseguir a través del establecimiento de un Estado, las distintas ciudades de Italia estaban condenadas a la destrucción. Inclusive, en sus *Discursos* (1965) Maquiavelo va más lejos en este abordaje teórico del Estado al hacer especial énfasis en el funcionamiento institucionalizado que ese requiere, alejándose de esta manera de perspectivas carismáticas de viejo cuño acerca del poder político.

También el francés Juan Bodino hace eco de la importancia que tuvo en esta época la estrategia de centralizar el poder en las manos de un solo hombre para garantizar las condiciones mínimas de orden y bienestar en las naciones. Por ello, en *Los seis libros de la*

³ El caos feudal de una Alemania liderada por un grupo de señores feudales y el conjunto de pequeñas ciudades que se agrupaban en el territorio italiano son las excepciones más notables al respecto.

República (2006) sostuvo que toda sociedad política requiere de una voluntad suprema que dicte leyes a todos y que no las reciba de nadie. Es decir, ninguna otra autoridad –sea la Iglesia, un señor feudal, etc.- tendría la legitimidad suficiente como para hacerle frente a un Estado absoluto encarnado en la figura de un soberano político especialmente preocupado por garantizar la paz y la seguridad en la sociedad. Tal preocupación -comprensible en un escenario marcado por el conflicto civil- tuvo en Bodino, además, una interesante relación con cierto afán por proteger las propiedades de los particulares. Ocurre que su perspectiva empieza a hacer patente la convicción de que el Estado debía lograr la consecución del orden y la paz para que la incipiente burguesía tuviera la tranquilidad de que sus propiedades se encontraban protegidas del pillaje de las clases más bajas y, sobre todo, de las ambiciones de los mismos reyes de turno (Laski: 1961).

A propósito de esto último, cabe recordar que los primeros siglos de la Época Moderna se caracterizaron también por haber sido aquellos en los que la burguesía empezó a abrirse paso en Europa, motivo por el cual la teoría de la soberanía del Estado desarrollada por Bodino no pudo ser ajena al especial interés de dicho sector de la sociedad por la protección de sus bienes frente a posibles atropellos e injusticias.

Precisamente, este acento del pensador francés en la protección de la propiedad privada como un importante objetivo del Estado trae a colación un elemento de especial relevancia para comprender esta primera etapa de la modernidad: la alianza entre la burguesía y los monarcas de turno. Tal figura estratégica se dio en el marco de la lucha antes mencionada contra la influencia económica y política de los señores feudales: los monarcas estaban interesados en contrarrestar definitivamente a estos para continuar con la centralización del poder, mientras que los burgueses consideraron que los señores feudales no hacían más que entrapar las relaciones comerciales al perpetuar los principios de una estructura económica completamente anquilosada y casi vencida. Por ello, habiendo llegado a un acuerdo con respecto al destino del orden feudal y a cambio de recursos útiles para continuar con la centralización del poder en desmedro de los señores feudales, la realeza ofreció a la burguesía urbana una cuota de poder cada vez más importante a través de instituciones como las Cortes españolas, el Parlamento inglés y los Estados Generales en Francia (Pirenne: 1953).

De esta manera, el nacimiento del Estado como una nueva forma de organización social marcó, pues, la escalada de la burguesía como nueva clase social privilegiada en Europa. El comerciante, el banquero y el industrial reemplazaron en preeminencia al señor feudal, el eclesiástico y el guerrero. Sin embargo, durante muchos años dicha alianza entre realeza y burguesía albergó en su seno una notable contradicción que tarde o temprano tenía que estallar. Como se mostrará posteriormente, es precisamente en la época de Hobbes donde se presentó el primer desenlace de grandes magnitudes con respecto a esta tensión a partir de la muerte de Carlos I a manos de la burguesía representada por el Parlamento inglés.

Vale la pena traer a colación que el mencionado encumbramiento de la burguesía en Europa no fue un suceso aislado. Tiene que ser entendido como un fenómeno estrechamente relacionado con los avances técnicos y científicos de la época, pues fueron estos los que propiciaron que el desarrollo comercial, industrial y productivo se diera de manera más rápida y eficiente. Principalmente, se debe tener como punto de partida el hecho de que los siglos XV y XVI marcaron el surgimiento del Renacimiento como el fenómeno histórico que renovó completamente las concepciones científica, técnica y artística de Europa, llevándose a cabo como consecuencia un cambio radical de paradigma cultural. De esta manera, personalidades como Leonardo Da Vinci, Rafael Sanzio, Miguel Ángel Buonarroti, Giordano Bruno y Nicolás Copérnico infundieron en la sociedad europea la idea de que los descubrimientos científicos tenían que favorecer necesariamente el progreso de la sociedad. Así, escritos como la *Ciudad del Sol* (1991) de Tomás de Campanella, *Utopía* (1991) de Tomás Moro y *La Nueva Atlántida* (1991) de Francis Bacon reflejan, en gran medida, esta dirección que habían tomado las ideas. Más tarde, los mismos escritos hobbesianos volverán a otorgar a la ciencia este papel decisivo en la mejora de las condiciones sociales (Reale y Antiseri: 1999).

La pretensión aludida anteriormente se puede resumir en la recordada frase “*Saber es poder*” del propio Bacon, pues a través de ella el autor quiso dar cuenta de las incalculables posibilidades que se habían abierto al hombre como consecuencia de la ampliación del conocimiento científico de la naturaleza. Mientras que en la Edad Media el hombre europeo tuvo los ojos fijos en el supremo fin ultraterrestre representado por Dios, para esta primera etapa de la Época Moderna aquel ya ha volcado definitivamente su atención hacia las satisfacciones que es posible conseguir en este mundo terrenal. Por ello, la búsqueda de la

riqueza empezó a constituirse como un objetivo principal de la acción humana, quedando atrás dos aspectos típicamente medievales como son el desprecio de los bienes materiales y los reparos morales para la obtención de riquezas (Laski: 1961). Al mismo tiempo, la doctrina del progreso basada en el uso de la razón logró que retrocediera la valoración tradicional de una edad pretérita vinculada con el pecado original. Así, los principios de la Iglesia cristiana dejaron de tener la influencia de antes; o, dicho de otro modo, el ideal de vida promovido por esta institución no podía conciliarse con las colosales fuerzas económicas, políticas, técnicas y espirituales que había despertado el capitalismo temprano. Asimismo, a todo lo anterior se sumaba el hecho de que la vida de renuncia defendida por la Iglesia de ninguna forma se correspondía con los desmesurados hábitos y costumbres de las máximas autoridades eclesiásticas, incluyendo al Papa. Por todo ello, el pueblo desarrolló un marcado sentimiento antipapista, oportunamente aprovechado por algunos monarcas y príncipes de la época interesados en despojar a la Iglesia de su poder político y económico a través de la estratégica expropiación de sus territorios. Tal rechazo popular resultó ser uno de los detonantes más importantes para el contundente golpe que recibió la Iglesia en este siglo XVI: la Reforma protestante encabezada por Martín Lutero y Juan Calvino.

No obstante, a pesar de haberse sostenido, entre otras cosas, en una crítica de las atribuciones desmedidas de la Iglesia católica en el ámbito político y en la valoración del individuo como intérprete de la Biblia, es difícil sostener que el derrotero seguido por el protestantismo se haya correspondido con el afán modernizador que predominaba en Europa. Por el contrario, dicho movimiento religioso supuso, en gran medida, un resurgimiento de ciertas ideas, nociones y supuestos vinculados al orden medieval. Entre otros aspectos, cabe mencionar, por ejemplo, el hecho de que Lutero y Calvino hayan defendido la obediencia pasiva al monarca por parte de los feligreses, el determinismo en las acciones del ser humano y el sectarismo político en una época en la que renacentistas como Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam se encontraban inmersos en un combate ideológico a favor del ideal republicano, del libre albedrío como principio y del universalismo como doctrina: tres ideas típicamente modernas. A su vez, hay que considerar que el carácter reaccionario del protestantismo también se vio reflejado en el hecho de que su líder más importante, Lutero, defendió el orden feudal encabezado por los nobles alemanes, factor decisivo para retrasar considerablemente la unificación alemana como Estado. Como se ha sugerido anteriormente, la nueva

organización moderna de la política sobre la base de Estados se vio favorecida por la Reforma casi únicamente debido al debilitamiento político de la Iglesia católica que aquella trajo consigo. Todo lo anterior en un contexto en el cual las atribuciones y prerrogativas de los representantes eclesiásticos dentro de las naciones europeas eran todavía considerables. Como consecuencia de la Reforma, monarquías como la de Inglaterra y principados como los de Alemania empezaron a constituir iglesias reformadas de carácter nacional, lejos del antiguo intervencionismo papal.

En líneas generales, fueron estas las características más importantes del panorama que sirvió de telón de fondo para los primeros años de vida de Thomas Hobbes en el siglo XVI. Europa atravesó una serie de transformaciones en sus estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas. Llegado el siglo XVII, (el mismo en el que el filósofo de Malmesbury pasaría casi ochenta años de su prolongada existencia) dicha circunstancia de cambios se profundizó, terminando de trastocar de esta manera los principales perfiles de la civilización occidental. Sobre todo, como consecuencia del vertiginoso progreso de la ciencia y de la técnica sucedió que el hombre de este último siglo terminó de consolidar la convicción de que el dominio humano sobre el universo resultaba irreversible e irrenunciable. Cada vez de manera más patente se desentrañaban los misterios de una Naturaleza que tiempo antes se había mostrado insondable e inabarcable; por supuesto, esto inclinó al hombre a concebirse como el actor más importante de su propio destino. Si en los siglos XV y XVI se asistió al amanecer de la ciencia moderna, para el siglo XVII es posible afirmar que la misma ya había logrado asentarse sobre bases más seguras y confiables. No es casual que en este siglo se esté frente a científicos como Galileo Galilei, Isaac Newton, Johannes Kepler, Blaise Pascal y René Descartes, tan caros para el desarrollo de los distintos ámbitos de las ciencias naturales.

Asimismo, continuando el derrotero marcado por el siglo XVI, el siglo XVII tuvo como otra característica fundamental el hecho de haber estado signado por el desorden, la inestabilidad y el conflicto. No es para nada casual, pues, que en su seno se hayan desplegado enfrentamientos de importante envergadura, tales como la Conspiración de la pólvora, la Guerra de los Treinta Años, la Rebelión irlandesa, la Gran Guerra Turca, la Guerra Civil Inglesa y la Revolución Gloriosa. Por tal motivo, cuando la figura de Hobbes se hace presente en este escenario será para declarar que los métodos y estrategias empleados exitosamente por los científicos también tenían que resultar provechosos para comprender

con plena certeza cómo deberían organizarse las sociedades con miras a la seguridad, el orden y la paz, tan necesarios en el marco del siglo XVII. Con la finalidad de seguir echando luces sobre la circunstancia en la que el autor de *Leviatán* desarrolló su teoría del Estado, se expone en el siguiente subcapítulo la coyuntura de la Inglaterra del siglo XVII.

1.2. Entre el orden y la anarquía: Inglaterra durante el siglo XVII

En las últimas décadas del siglo XVI, empezó a despuntar el poderío marítimo de Inglaterra en el escenario internacional. Solo esta nación fue capaz de hacerle frente a la hegemonía del imperio español de Felipe II, quien tras la muerte de Carlos V había decidido orientar sus mayores esfuerzos a la conquista del mar y del Nuevo Mundo; ciertamente, es necesario precisar que un gran porcentaje de este éxito de la corona inglesa frente a la corona española se debió a la eficaz colaboración de los piratas, cuya misión fue sabotear y robar las naves españolas cargadas de metales preciosos provenientes de las colonias.

Este encarnizado enfrentamiento por la supremacía del mar fue disimulado, no obstante, bajo el ropaje del conflicto entre católicos y protestantes. De esta forma, Felipe II sostuvo que al enfrentarse a Inglaterra estaba emprendiendo una cruzada contra los enemigos del catolicismo, mientras que Isabel I presentó sus acciones como las más convenientes para defender a los protestantes de la intolerancia católica (Pirenne: 1953). Así, precisamente en el mismo año del nacimiento de Hobbes (1588), la reina de Inglaterra sentenció a muerte a su prima, la reina de Escocia María Estuardo, por haber conspirado contra ella en reiteradas ocasiones bajo la influencia de los reyes de Francia y España. A su vez, Felipe II respondió a este acontecimiento declarándole la guerra a Isabel I y enviando de inmediato la poderosa Armada Invencible a los Países Bajos para que desde ahí pueda invadir con más eficacia y comodidad el territorio inglés. Empero, sorpresivamente los resultados de este encuentro bélico fueron desastrosos para los españoles, pues la Armada Invencible fue derrotada de manera casi definitiva en la Mancha. Desde este momento, Inglaterra logró hacerse de la hegemonía en el mar del Norte y junto con Holanda empezó a desafiar los monopolios hispanoportugueses lanzándose a la conquista de los mercados coloniales (Pirenne: 1953).

España debilitada económicamente debido al esfuerzo que le había cargado Felipe II en el sinfín de expediciones marítimas que realizó, Francia intentando reagruparse bajo las

órdenes de Enrique IV después de las guerras civiles acontecidas en su territorio, Italia dividida en una serie de pequeñas ciudades en constante conflicto entre sí y alejadas de la unificación estatal, y Alemania siempre bajo el signo del caos feudal promovido por el protestantismo posibilitaron la consolidación de Inglaterra como una nueva potencia nacional. Por todo lo anterior, la grave crisis económica que asoló Europa durante la mayor parte del siglo XVII, casi no trajo consecuencias negativas para Inglaterra, pero sí para las otras naciones mencionadas. El Mediterráneo dejó de ser el centro económico y político, convirtiéndose más bien en una zona empobrecida por la escasez. La nación inglesa dio en esta época, por el contrario, sus primeros pasos hacia la industrialización, la cual terminó siendo coronada con la Revolución Industrial iniciada en el siglo XVIII por este mismo país en el continente europeo (Hobsbawn: 1983). Fue así como comenzó la etapa más importante de la historia de Inglaterra, cuya consolidación definitiva llegó con el apogeo del Imperio Británico en el siglo XIX sobre la base de un sistema colonialista y capitalista desplegado en casi un cuarto del territorio mundial.

Vale la pena resaltar que en 1603 aconteció el fallecimiento de la reina Isabel I, inmediatamente reemplazada en sus funciones por Jacobo VI de Escocia, quien recibió el nombre de Jacobo I como máxima autoridad de las dos naciones mencionadas. Sin embargo, bastaron unos pocos años desde su ascensión al trono para que al monarca empiecen a presentársele una serie de dificultades en el gobierno; las cuales, evidentemente, generaron un clima de inestabilidad, desorden y zozobra en la sociedad inglesa debido a que pusieron en serio peligro el poder soberano del rey. Por un lado, generó un revuelo considerable en Europa el descubrimiento de la llamada Conspiración de la pólvora. Tras una serie de investigaciones realizadas se llegó a la conclusión de que un grupo de jesuitas, con el objetivo de acabar con la mayor parte de la aristocracia protestante, había planeado hacer explotar el Parlamento cuando fuera presidido por el rey⁴. Por otro lado, las políticas absolutistas de Jacobo I produjeron un considerable descontento en el sector de la sociedad representado por la burguesía, pues las mismas promovieron una serie de impuestos que entramparon el libre

⁴ A propósito de lo anterior, es importante recordar que en esta época se sucedieron una serie de intentonas regicidas en Europa, siendo la de mayor trascendencia, sin lugar a dudas, aquella que terminó cobrando la vida del rey Enrique IV de Francia a manos del jesuita Ravaillac. Un acontecimiento cuyas consecuencias negativas para el orden social fueron experimentadas de primera mano por Hobbes, quien en ese entonces se encontraba, precisamente, en Francia.

comercio de mercancías. Por tal motivo, el Parlamento -como representante político de dichos intereses económicos- se enfrentó en sucesivas ocasiones al monarca, lo cual obligó a este a disolverlo en más de una oportunidad. Así, la alianza que lograron consolidar en Europa los monarcas y la burguesía para abolir el orden feudal, empezó a resquebrajarse en Inglaterra, poniendo las bases para futuros conflictos y discordias en esta nación.

En 1625, mientras se estaba desarrollando la Guerra de los Treinta Años, falleció Jacobo I, dejando en el trono a su hijo Carlos I. Este continuó las políticas absolutistas de su padre (entre otras acciones realizadas, expropió la sexta parte de las fortunas inglesas), pero debido a la oposición parlamentaria cada vez más fuerte, terminó renunciando a algunas prerrogativas regias con el único objetivo de conseguir financiamiento para las guerras que estaba sosteniendo con España y Francia. Fue así que el Parlamento logró a través de la firma de la Petition of Right por parte de Carlos I las siguientes ventajas: la renuncia de este a la recaudación de impuestos sin la venia de los parlamentarios, la anulación de la facultad para encarcelar sin pruebas concluyentes, la revocatoria de la disposición que permitía al rey acuartelar tropas en los domicilios de los súbditos y el abandono de la prerrogativa de hacer uso de la ley marcial en circunstancias ajenas a la guerra.

Considerando los principales objetivos de la presente investigación, resulta interesante recordar que este escenario de conflicto y discordia fue también aquel en el que Hobbes publicó su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides; una obra cuya relevancia dentro del proyecto filosófico del autor inglés estriba en que la epístola introductoria que contiene representó una apasionada defensa de la monarquía absoluta como forma de gobierno en un contexto en el que los alcances y prerrogativas del monarca inglés, como ha sido expresado anteriormente, estaban siendo limitados y restringidos cada vez más por el Parlamento. Según Hobbes, esta medida se estaba implementando sin tener en consideración que una falta de autoridad como la referida podía terminar desencadenando una guerra civil de proporciones colosales. De hecho, el temor del filósofo de Malmesbury frente a la tensión cada vez más peligrosa que se vivía en Inglaterra no fue desacertado.

En 1629, como medida para frenar las constantes restricciones que se venían imponiendo a su soberanía regia, Carlos I mandó a capturar a los principales líderes de la oposición parlamentaria para luego encerrarlos en la Torre de Londres. De esta forma, el monarca inglés gobernó sin Parlamento hasta 1640, año en el que volvió a convocarlo ante

la necesidad de obtener subsidios para hacerle frente a la rebelión montada por los calvinistas escoceses agrupados en una liga (Negro: En “Prefacio a *Elementos de Derecho Natural y Político*”: 2005). No obstante, la férrea resistencia que opusieron los principales líderes de este nuevo Parlamento (como John Glanville y John Pym) trajo consigo su disolución tres semanas después de haber sido convocado, motivo por el cual se hizo conocido como el Parlamento Corto. Como es evidente, el nivel de tensión entre los bandos políticos más importantes, así como la posibilidad de una guerra civil aumentaban años tras año.

Debido a que la presión de los escoceses no cesaba, el 3 de noviembre del referido año Carlos I se vio obligado a convocar a un nuevo parlamento para recaudar los fondos necesarios con miras a solventar los gastos de la guerra. Esta nueva reunión de parlamentarios fue la que posteriormente recibió el nombre de Parlamento Largo por su prolongada duración (1640-1653). Ahora bien, la conformación del mismo fue un factor crucial para que, finalmente, se desencadenara la guerra civil en Inglaterra. Sucede que la sublevación de los católicos irlandeses en 1641, además de haber dejado como consecuencia la muerte de miles de ingleses, obligó a Carlos I a planear la conformación de un considerable contingente para vencerlos. Sin embargo, el Parlamento consideró peligroso que el monarca se haga de un ejército de proporciones importantes, por lo que le negó tal posibilidad. El resultado inmediato fue el intento de golpe de Estado por parte de Carlos I, cuyo absoluto fracaso marcó el comienzo de la guerra civil que tanto había temido Hobbes.

Precisamente por estas fechas (1640), completamente consciente de que la complicada situación lo ameritaba, el filósofo de Malmesbury decidió redactar *Elementos de Derecho Natural y Político*, una obra que terminó circulando en secreto solamente entre una serie de personas cercanas al autor. En 1642, al considerar que el rey no brindaba la protección debida a quienes lo defendían de las ambiciones parlamentaristas, decidió marcharse a París, en donde se asoció al grupo intelectual de Mersenne y Descartes. Justamente en el primer año de este autodesierto decidió publicar su segundo escrito político: *De Cive*.

En ambos escritos desarrolló una vez más una franca defensa de la monarquía absoluta como la forma de gobierno más perfecta y conveniente para garantizar el orden y la paz en la sociedad. Mientras tanto, sobre el sistema parlamentarista sostuvo que no tenía otro objetivo que el de satisfacer las ilegítimas ansias de poder de un sector descontento de la

sociedad. Por lo tanto, la guerra civil solo podía ser afrontada con una ampliación de las prerrogativas del monarca, porque recordemos que para Hobbes la soberanía debe ser indivisible y absoluta; precisamente, el hecho de que se haya repartido el poder político entre el rey y el Parlamento fue la principal causa de la guerra civil, sostuvo el autor de *Leviatán*.

Cabe considerar también que mientras se desarrollaba la Guerra Civil Inglesa se llevó a cabo la firma del Tratado de Westfalia (1648), con la cual se señaló la ruina definitiva del absolutismo autoritario encarnado, sobre todo, en las figuras de los emperadores españoles, los mismos que continuaron defendiendo su privilegiado cargo recurriendo a la vieja doctrina del derecho divino de los reyes:

Así, cuando terminaba la guerra de los Treinta Años, Europa entraba en una nueva era de su historia, y el fin de la hegemonía española suponía el término de la política autoritaria. Su fracaso era completo: en el terreno económico porque el capitalismo privado de los negociantes holandeses e ingleses había vencido a la economía estatista de España, amparándose en el comercio internacional; en el terreno político, porque la orgullosa monarquía autoritaria, con sus sueños de hegemonía universal y su actitud proteccionista de la ortodoxia católica, fue vencida en los mares y en el continente (Pirenne: 1953: 252).

Ocurrió que los ideales liberales y republicanos (aquellos que encumbraban cada vez más a la burguesía) enarbolados por otras naciones habían vencido al autoritarismo monárquico del régimen español. Como consecuencia, la monarquía no volvió a presentarse sino como una forma de gobierno de carácter tolerante y no absolutista, al menos en lo que concernía a su relación con la clase media.

Efectivamente, el Tratado de Westfalia tuvo una importancia capital, porque produjo la consolidación definitiva de los Estados modernos sobre la base del principio de equilibrio, cuyo objetivo fue establecer que ningún Estado debía ser lo suficientemente poderoso como para imponer su voluntad y condiciones a los demás. De esta forma, la idea de soberanía territorial reemplazó al comunitarismo religioso surgido en la Edad Media y todavía presente en los proyectos políticos de emperadores europeos como Carlos V, y también al ordenamiento feudal basado en el supuesto de que los territorios y los pueblos representaban un patrimonio hereditario para los monarcas. Todo lo anterior, sin lugar a dudas, marcó un

antes y un después en las relaciones internacionales, pues consiguió la instauración de un equilibrio duradero entre las naciones de Europa. (Piñeiro: 2002).

Volviendo al contexto de la Guerra Civil Inglesa, tras haberse granjeado un poder casi omnímodo durante los años de enfrentamiento con el monarca, el Parlamento –conformado por sesenta miembros independientes- decidió juzgar a Carlos I para luego condenarlo a muerte en 1649. Como sostiene Negro Pavón, este fue el acontecimiento más importante del siglo XVII por el enorme impacto que causó en el imaginario social de los europeos de la época (En Prefacio a *Elementos de Derecho Natural y Político*: 2005). La gran burguesía representada por el Parlamento había logrado, pues, una victoria contundente sobre la monarquía absolutista en Inglaterra.

Tras este importante suceso, el victorioso Parlamento Rabadilla declaró la instauración de la República; la cual, sin embargo, empezó a adoptar inmediatamente formas dictatoriales bajo la dirección del líder político y militar Oliver Cromwell. La primera tarea de este al frente de Inglaterra fue enfrentarse en Escocia e Irlanda a los partidarios del futuro rey Carlos II, lance del cual salió airoso y fortalecido. Ahora bien, debido a que el escenario bélico no había sido completamente controlado, Cromwell creyó conveniente que el ejército tomara las riendas del gobierno inglés, por lo que la incipiente República terminó de convertirse en una dictadura. De esta forma, se cerró definitivamente el capítulo de la cruenta y prolongada Guerra Civil Inglesa.

A propósito de lo anterior, resulta bastante relevante para los objetivos de esta investigación tener en cuenta el detalle de que Hobbes empezó a escribir su célebre *Leviatán* poco después de que se produjo la ejecución de Carlos I (1649-1650). Y, contra lo que se podría suponer, el escrito político más importante del filósofo de Malmesbury, tal y como se verá en el tercer capítulo, no supuso una diatriba contra el gobierno de turno de Cromwell con el objetivo de favorecer al monarca depuesto y a su hijo Carlos II. Por el contrario, Hobbes consideró legítimo el gobierno de Cromwell en tanto que los resultados que estaba obteniendo en lo que respecta a la seguridad y el orden de la sociedad eran más que favorables. Es decir, lejos de cualquier consideración basada en el derecho divino de los Estuardo, Hobbes tuvo en cuenta, fundamentalmente, las consecuencias beneficiosas que empezaban a derivarse de la nueva organización política instalada en Inglaterra. Por todo lo anterior, se suele considerar que *Leviatán* –convenientemente publicado en 1651- tuvo entre

sus principales pretensiones responder a la pregunta de si la obediencia debida a Cromwell resultaba legítima o ilegítima (Rinesi y Ostensky:2001). Al parecer, dicha opinión a favor del nuevo gobierno es la que determina la decisión de Cromwell de permitir en 1652 el regreso del filósofo a Inglaterra tras varios años de autoexilio.

Luego de haber disuelto el Parlamento Rabadilla y el Parlamento Bareborns, Cromwell es designado por el ejército como Lord protector vitalicio de la República. Como se ha sugerido líneas arriba, sus principales disposiciones políticas trajeron consigo una relativa estabilidad en Inglaterra y, sobre todo, la consolidación definitiva de esta nación como potencia hegemónica de los mares. No obstante, en 1658 fallece Cromwell sin haber logrado firmar la Paz de los Pirineos, con la cual se iba a concretar completamente la victoria de su proyecto político, consistente en la instauración en el territorio europeo de una doble hegemonía comandada por la alianza estratégica de Francia e Inglaterra (Pirenne: 1953).

Empero, como el Lord protector había conseguido entre otras prerrogativas la de nombrar un sucesor, su hijo Richard Cromwell se encarga de sucederlo de inmediato, aunque por un periodo de tiempo bastante breve. Poco convencido del cargo que ostentaba y carente de la audacia que caracterizó a su padre, renunció a su cargo en 1659:

Inmediatamente, el Ejército quiso apoderarse del gobierno, pero con objetivos dispares: las tropas inglesas con la intención de reinstaurar el régimen republicano, y las de Escocia con la de llamar al rey, estallando la guerra civil. El Ejército escocés marchó sobre Londres e hizo nombrar un nuevo Parlamento, mientras Carlos II, que se hallaba en Holanda, decretó una amnistía y prometió tolerancia. En seguida, el Parlamento, que temía la anarquía de los regímenes pretorianos, llamó al rey, y este, en 1660, retornaba a Londres entre las aclamaciones de la muchedumbre (Pirenne: 1953: 299).

Cabe recordar que, desde 1646 hasta 1648, Carlos II fue discípulo de Hobbes mientras ambos permanecieron en Francia como refugiados políticos en la corte de Luis XIV. Más tarde, el gobierno absolutista del nuevo monarca contó con el respaldo intelectual del filósofo de Malmesbury, quien no dudó en defenderlo de los constantes ataques del Parlamento; tal y como se demostrará en los siguientes capítulos, con tal actitud no hizo más que expresar una vez más que, más allá de nombres y formas de gobierno, su apuesta fundamental era por la

estabilidad, el orden y la seguridad de la nación. Ahora bien, a pesar de que contaba con la simpatía de Carlos II o precisamente por este motivo, en 1662 Hobbes fue acusado de haber escrito el *Leviatán* para legitimar el gobierno de Cromwell sobre la base de una teoría política de fuerte orientación ateísta, ya que en dicha obra se hizo más que patente su pretensión de renunciar a la legitimación de la soberanía regia fundada en la doctrina del derecho divino. Para no generarle problemas a su amigo y protector Carlos II, el autor de *De Cive* le promete no volver a escribir obras filosóficas, dedicándose exclusivamente tras esta decisión a la actividad intelectual en las facetas de historiador (*Behemoth*) y traductor (*La Ilíada* y *la Odisea*).

Con relación a las más importantes disposiciones políticas adoptadas por Carlos II, es necesario considerar, sobre todo, la de comenzar la Segunda Guerra Angloholandesa (1664-1667), cuya relevancia reside en que marcó un cambio en el modo de expansión colonial de Inglaterra. Esta nación pasó de emplear las compañías mercantiles como mecanismos de conquista a hacer un uso cada vez más amplio de su poderío militar. Tal enfrentamiento bélico empezó favoreciendo a Inglaterra, que como consecuencia obtuvo el beneficio de hacerse de Nueva Amsterdam.

Por otro lado, el monarca inglés no tardó en granjearse la enemistad del Parlamento debido a que ordenó la supresión de una serie de leyes que se habían implementado en contra de puritanos y católicos (Declaración de indulgencia de 1672). La consecuencia inmediata de esto fue la conformación de una coalición de protestantes cuyo único objetivo fue oponerse a la libertad de conciencia declarada por Carlos II. El resultado fue que el monarca decidió, finalmente, excluir a los católicos de la indulgencia, pero tampoco esto satisfizo las pretensiones del Parlamento, que aprovechándose de este desacuerdo enfiló sus baterías contra la guerra que había desencadenado el monarca contra Holanda, catalogándola acto seguido como impía. Esto último también fue aceptado por Carlos II, quien firmó el cese de hostilidades con Holanda en 1674 a cambio de una cuantiosa indemnización de guerra y de sus últimas posesiones en América del Norte y en África Occidental. Una vez más, se estaba preparando el terreno en Inglaterra para que se desencadenara una guerra civil entre monárquicos y parlamentaristas.

Este contexto de inestabilidad y desorden trajo como consecuencia un pacto dinástico entre Carlos II y Luis XIV de Francia, el cual no tardó en generar una inmediata oposición

del Parlamento inglés. Para hacerle frente a lo que consideraron una clara muestra de absolutismo monárquico, los parlamentarios emprendieron una decidida política anticatólica. Así, expulsaron a los diputados católicos, emprendieron una persecución con medidas radicales y exactamente en 1679 (año en el que falleció Hobbes) votaron el *bill* de exclusión, con el que inhabilitaron a los católicos para ejercer el reinado de Inglaterra. Evidentemente, esta última disposición tuvo como objetivo apartar de la línea de sucesión al trono al hermano católico de Carlos II, el Duque de York, quien, a pesar de todo, terminó asumiendo como máxima autoridad de Inglaterra con el nombre de Jacobo II.

Como se habían formado dos bandos a propósito de quién tenía que suceder a Carlos II (los tories, a favor del Duque de York, y los whigs, cercanos al hijo del rey), la presión sobre Jacobo II fue tan fuerte que no pudo gobernar más de tres años. Sobre todo, lo que generó el descontento de la inmensa mayoría fue que el monarca insistió con las medidas a favor de los católicos:

Alineado en el campo católico, el rey lanzó un desafío a la nación, que esta recogió. Estallada la sublevación y resuelto a deshacer, con la resistencia religiosa, la oposición política, Jacobo II inició una implacable represión: trescientas personas fueron ejecutadas y otras novecientas vendidas como esclavos a los colonos de las Antillas. [...] Por otra parte, parecía que la reacción católica solo iba a ser efímera, ya que las dos hijas de Jacobo habíanse desposado con príncipes protestantes (Pirenne, 1953: 366-367).

Precisamente, uno de estos dos esposos fue Guillermo III de Orange, estatúder de las Provincias Unidas, quien, desembarcando en Inglaterra bajo la protección del ingente número de descontentos, derrocó a Jacobo II. De esta manera se llevó a cabo la segunda etapa de la revolución antimonárquica –que en este caso recibió el nombre de Revolución Gloriosa–, la cual, sin embargo, se caracterizó por haberse concretado de manera fundamentalmente pacífica.

Los posteriores acontecimientos sucedidos en Inglaterra ya no se vinculan directamente con las pretensiones intelectuales y políticas de Hobbes. Como sostiene Negro Pavón, a pesar de la reinstauración de la monarquía llevada a cabo en estos años, a este segundo momento histórico de la nación inglesa en el que la burguesía ha logrado su

encumbramiento definitivo, se adscriben de manera más patente las ideas políticas del otro gran filósofo inglés: John Locke, considerado el padre del liberalismo y de la Ilustración.

Más de un siglo después de la muerte de Hobbes, la burguesía logró otra de sus más importantes victorias en Europa con la condena a muerte de Luis XVI en el contexto de la Revolución Francesa. La suma de estos triunfos de las ideas liberales, burguesas y parlamentaristas en otros países además de Inglaterra y Francia trajo como consecuencia una completa reconfiguración de los perfiles políticos, sociales y económicos de la sociedad europea, cuya orientación en este sentido se decidió del todo con la primera y segunda fases de la Revolución Industrial.

Como expondrá en los capítulos siguientes, la filosofía política de Hobbes representa, por todo lo anterior, uno de los últimos intentos por defender la soberanía absoluta de los monarcas de manera coherente, sistemática y fundamentada, dejando de lado toda justificación de la misma basada en la doctrina del derecho divino. Sucede que el filósofo de Malmesbury fue bastante audaz al percatarse de que en pleno siglo XVII, cuando la razón humana se encontraba en su máximo esplendor debido a los avances técnicos y científicos, no resultaba conveniente sostener la autoridad suprema de los reyes sobre cimientos tan endebles y poco confiables como los que brindaba la argumentación netamente teológica esgrimida por los defensores más entusiastas y enfervorizados del sistema monárquico. Sin embargo, sería un grave error interpretativo sostener que esta fue una defensa sin más del absolutismo monárquico. Como se ha sugerido hasta ahora a partir de la presentación de la circunstancia en la que Hobbes desarrolló su filosofía política, la referida valoración de la monarquía hunde sus raíces en el problema social, político y existencial que, desde la perspectiva hobbesiana, es el más importante a resolver: la inseguridad pública. En efecto, teniendo siempre como *leitmotiv* esta última cuestión, tan fundamental en los siglos XVI y XVII, el autor de *Leviatán* reflexiona a lo largo de sus principales escritos políticos acerca de los temas presentados hasta aquí como característicos de los primeros siglos de la Europa moderna: la autoridad del Papa enfrentada a la de los monarcas de los diferentes países, los conflictos religiosos entre las distintas formas de concebir el cristianismo, la nueva alternativa del parlamentarismo como forma de organización política basada en la crítica a los privilegios del rey y en el ideal de la libertad, las disputas entre las diferentes naciones por motivos políticos y económicos. Cada uno de estos problemas, afirma Hobbes, encierra

la semilla de la guerra, el caos y la anarquía en la sociedad. Por ello, se hace completamente necesaria la instauración de un Estado-Leviatán representado en la persona de un soberano absoluto capaz de garantizar la seguridad para sus súbditos.

1.3. En búsqueda de la mejor forma de gobierno: Panorama intelectual de la Inglaterra de Hobbes

Como se ha expresado anteriormente, la presente investigación tiene como uno de sus puntos de partida la convicción de Quentin Skinner de que los principales escritos filosófico-políticos fueron expresamente elaborados para ejercer una notable influencia en el escenario político. Por esta razón, el conocido representante de la Escuela de Cambridge precisa que “(...) *ni siquiera las obras más abstractas de teoría política sobrevuelan jamás el campo de batalla; siempre forman parte de la batalla misma*” (2003: 14). Evidentemente, la filosofía política de Hobbes no escapa de esta interpretación, ya que, en gran medida, representa un conjunto de respuestas dadas frente a una serie de preguntas formuladas por diferentes interlocutores en un espacio de tiempo. En efecto, se puede decir que este carácter polémico de la filosofía hobbesiana se expresa con claridad al menos de dos formas fundamentales. En primer lugar, cuando se tienen en consideración las convulsas y difíciles circunstancias socio-políticas en las que el autor inglés decidió publicar cada uno de sus escritos políticos, enfrentando de esta manera los retos impuestos por el entramado social⁵ en el que se encontraba; y, en segundo lugar, cuando el mismo Hobbes presenta los argumentos de distintas autoridades intelectuales de su tiempo (filósofos, políticos, eclesiásticos, entre otros) para luego refutarlos; una empresa esta última que resultaba crucial, en su opinión, para que los jóvenes universitarios (los cuales debían ser los encargados de difundir las mejores opiniones entre los súbditos en general) empezaran a abandonar perspectivas teórico-políticas carentes de fundamentación científica (2010).

Por consiguiente, el primer capítulo de la presente investigación no puede abocarse exclusivamente a la presentación del contexto general en el que el autor de *Leviatán*

⁵ A propósito de esta referencia, pueden revisarse los dos subcapítulos anteriores de la presente investigación.

desarrolló sus principales ideas, sino que también debe reconstruir, hasta donde sea posible, el marco intelectual en el que estas intervinieron de manera polémica. Ahora bien, para que no se dé un distanciamiento con respecto a los principales objetivos de este trabajo, la referida labor se realizará teniendo en cuenta, principalmente, a los más influyentes actores y grupos políticos que participaron en la disputa ideológica en torno a las facultades, alcances y limitaciones que le correspondían al soberano de Inglaterra en su relación con los distintos sectores que conformaban la sociedad inglesa. Pero, cabe preguntarse, ¿cómo se relaciona esta disputa con la tesis hobbesiana de que el Estado debe tener como único fin político la seguridad pública, problema central este último de la presente investigación? Tal relación puede establecerse de dos formas. En primer lugar, se hará más explícito en capítulos posteriores que, para Hobbes, el desenlace de dicha polémica podía traer consecuencias sociales y políticas bastante negativas para el orden, la seguridad y la paz de Inglaterra si terminaban aceptándose las ideas de aquellos que proponían sendas limitaciones y restricciones para las atribuciones y prerrogativas del monarca o de cualquier soberano que se encontrara en el gobierno (2010). Y, en segundo lugar, ocurre que los diferentes posicionamientos políticos en torno a la soberanía encerraron también perspectivas bastante audaces y pretenciosas acerca de los fines y objetivos que debía tener la política en general y el Estado o sociedad política en particular; perspectivas que, desde el punto de vista de esta investigación, fueron abiertamente combatidas por Hobbes en el ámbito teórico-político a través de la defensa de un Estado abocado exclusivamente a la seguridad pública.

En la Inglaterra del siglo XVII, el problema de los alcances y límites de la soberanía política se expresó, sobre todo, de dos formas. Por un lado, estuvo vinculado con la relación de la Iglesia nacional bajo las órdenes del rey con las distintas formas de disidencia cristiana surgidas tras la Reforma; y, por otro lado, con la relación de dicho soberano con sectores de la sociedad cuyas pretensiones eran, ante todo, políticas y económicas.

La primera expresión de esta cuestión representaba una vieja problemática de las naciones europeas⁶; la cual, sin embargo, había cobrado nuevos perfiles en Inglaterra tras la

⁶ Desde que en los primeros siglos de nuestra era el cristianismo empezó a tener una influencia política considerable a través de la Iglesia, el problema de las relaciones entre esta y los gobiernos seculares se hizo recurrente.

separación de esta nación de la Iglesia de Roma⁷. Ocurre que de haberse presentado como una cuestión de carácter internacional que involucró la influencia del Papa en los distintos gobiernos de las naciones europeas, pasó a ser en territorio inglés una problemática interna de la cual tenía que derivarse, sobre todo, una decisión acerca de las características que debía tener la relación de la Iglesia de Inglaterra encabezada por el monarca con los grupos cristianos disidentes y rebeldes, entre los que se contaban como los más numerosos a los puritanos⁸(Sabine: 2013).

Una de las voces más notables e influyentes que abordaron la mencionada problemática en plena época de Hobbes fue la del sacerdote y teólogo Richard Hooker (1554-1600), quien en su obra *Las Leyes de la Sociedad Eclesiástica* sostuvo que la crítica puritana al concepto de una Iglesia de Inglaterra no era válida. Para él, toda comunidad política – Inglaterra no podía ser la excepción- nace bajo el consentimiento de todos los hombres que la van a conformar. Desde este momento, las leyes promulgadas por los representantes políticos de aquellos adquieren un carácter obligatorio que debe ser aceptado por todos durante el tiempo que exista dicha comunidad. De esto se deduce que, según Hooker, el derecho a la rebelión carece de fundamento legal, por lo que los grupos cristianos que decían ostentarlo tenían que conformarse con obedecer sin condiciones a la iglesia oficial dirigida por el monarca. El centro de esta opinión de Hooker es, pues, el rechazo de la supremacía de cualquier grupo disidente o rebelde sobre el poder temporal⁹, al mismo tiempo que la afirmación de las facultades y alcances de este último. (Sabine: 2013).

Todas las formas de una iglesia nacional fueron, no obstante, rechazadas por presbiterianos y católicos, importantes interlocutores de Hobbes que llegaron a considerar a aquella como un atentado contra uno de los artículos esenciales del cristianismo: la libertad

⁷ Cabe recordar que, tras la promulgación del Acta de Supremacía en 1534, Enrique VIII se convierte en la máxima autoridad de la Iglesia de Inglaterra.

⁸ Por puritanismo se entiende la facción protestante de orientación radical que tuvo su origen en la Reforma de Inglaterra durante el siglo XVI. Los miembros de esta secta consideraron que la ruptura con la Iglesia católica no se había dado por completo, porque la Iglesia de Inglaterra mantenía creencias y ceremonias vinculadas estrechamente con aquella. Asimismo, los puritanos veían con desconfianza el vínculo tan estrecho entre la Iglesia reformada y el poder político, pues este podía terminar afectando la independencia espiritual de los fieles. También es necesario destacar que las principales ramas del puritanismo fueron el presbiterianismo y el congregacionalismo, dos perspectivas que serán revisadas en líneas posteriores.

⁹ Desde esta perspectiva, el planteamiento de Hooker es bastante cercano al de los pensadores anglicanos tradicionales, pues siguiendo la tradición cristiana medieval defiende como ellos la idea de un estado-iglesia. Sin embargo, se distanció de estos al no admitir la doctrina del derecho divino de los reyes.

espiritual. En efecto, a pesar de sus diferencias doctrinales, ambos grupos estaban de acuerdo en ponerle límites al soberano en materia de religión. Para el católico, resultaba absurdo que tanto el rey como el parlamento decidieran sobre las creencias religiosas, pues de esto se deducía que simplemente no existía una comunidad universal y libre que agrupe a todos los cristianos. En el caso del presbiteriano, su fidelidad al calvinismo también le llevaba a defender la libertad espiritual contra la supremacía del gobierno secular, pero sin rechazar de manera categórica las competencias temporales de este y, como consecuencia, sin defender el derecho a la rebelión. Básicamente, los presbiterianos anhelaban la purificación de la iglesia nacional a través de la doctrina presbiteriana siempre bajo la tutela del gobierno secular.

Ahora bien, a la reacción de los presbiterianos y católicos debe sumarse la de los independientes o congregacionales, el segundo grupo dentro de los puritanos. A diferencia de los primeros, estos sostuvieron que la reforma total de la iglesia se podía realizar sin esperar la ayuda o autorización de los poderes políticos y eclesiásticos. Para ellos, Iglesia y Estado tenían que ser dos sociedades completamente diferentes e independientes. Les pareció poco coherente con los principios cristianos que se obligue a las personas a asumir el cristianismo a partir de un gobierno eclesiástico, pues lo más conveniente es que la fe se acepte de manera voluntaria. Ahora bien, en el planteamiento de los independientes fue patente la conexión hecha entre el libre asentimiento a la religión y el consentimiento voluntario al gobierno. Por ello, no fueron reacios a aceptar el principio de resistencia o rebelión contra cualquier forma de autoridad política ilegítima (Sabine: 2013). Cabe destacar que durante y después de las guerras civiles en Inglaterra fueron varios independientes los que constituyeron el grupo político de los niveladores (*levellers*), cuyo principal objetivo fue luchar contra las desigualdades sociales teniendo como principio la defensa de la igualdad entre todos los ingleses.

Otra de las voces importantes que formuló una respuesta a propósito de la problemática de los alcances y límites de la soberanía regia fue la de John Selden, máximo representante del erastismo. Siguiendo en gran medida lo planteado por Hooker, consideró que todas las competencias y prerrogativas de la iglesia tenían que ser decididas por la autoridad civil, cuyo poder tiene un carácter absoluto. Asimismo, señaló que el principal objetivo de esta debía ser garantizar el orden y la seguridad en la sociedad, dejando de lado

otros anhelos y fines mundanos un tanto pretenciosos, inalcanzables e inútiles como los defendidos en ese entonces no solamente por grupos religiosos sino también por grupos políticos de orientación radical. Precisamente, por su utilitarismo y por su concepción exageradamente prudente sobre los alcances de la política, tanto la posición de Selden como la de sus seguidores resulta bastante similar a la desarrollada luego por Hobbes. Al respecto, no es un dato menor que el líder religioso y el propio filósofo de Malmesbury hayan tenido una relación intelectual y personal bastante estrecha (Sabine: 2013).

En lo que concierne a las facultades, alcances y límites que debía tener el rey con relación a los sectores no necesariamente religiosos de la sociedad inglesa, los posicionamientos ideológicos fueron diversos. Pero, sin duda, las opiniones que más predominaron en dicho escenario fueron, por un lado, las de aquellos que defendieron la soberanía absoluta del gobernante y, por otro lado, las de aquellos que afirmaron la limitación de los poderes de este a través del predominio del parlamento. A propósito de lo anterior, es necesario considerar que posturas como estas solo cobraron fuerza en Inglaterra como parte del contexto de las guerras civiles iniciadas en 1642. Como sostiene Sabine, estos enfrentamientos *“obligaron, tanto a los partidarios del rey como a los del parlamento, a sostener la supremacía de uno u otro en forma mucho más extremada de lo que ambas partes habían pensado originalmente”* (2013: 348). Es decir, una postura en defensa de la supremacía absoluta del monarca como las formuladas por Jacobo I y Hobbes o una en la que, como luego sostuvo Locke, se otorgue la plena centralidad al parlamento eran impensables en las primeras décadas del siglo XVII, ya que para entonces la antigua concepción constitucional de la armonía entre los distintos poderes políticos gozaba de plena vigencia en Inglaterra.

En el ámbito de las ideas, uno de los primeros anuncios de que tal armonía estaba a punto de resquebrajarse llegó con la propuesta del jurista Edward Coke (1552-1634). Abiertamente en contra de que Jacobo I continuara ampliando sus prerrogativas regias, sostuvo enfáticamente que el poder del rey tenía su origen en el *common law*, pues consideraba que este funcionaba como una especie de constitución inalterable en la que se detallaba la estructura general del gobierno y los derechos fundamentales de todos los ingleses. Desde esta perspectiva, tampoco el parlamento, a pesar de sus pretensiones cada vez más audaces, podía gozar de las prerrogativas suficientes como para cambiar los principios del *common law*, ya que este se caracterizaba por ser anterior a cualquier forma de

poder político. En otras palabras, la concepción de una soberanía tanto del monarca como del parlamento fue completamente rechazada en el planteamiento de Coke, ya que todas las manifestaciones del poder político se podían encerrar en el derecho. Necesariamente, debía ponerse un freno, desde su perspectiva, a ambos poderes políticos si el objetivo era salvaguardar el bienestar general de los individuos. No obstante, las opiniones del jurista no tuvieron mayor impacto en los escenarios intelectual y político, pues remaban a contracorriente de las ideas que empezaban a echar raíces en Inglaterra. Así, la oposición entre los dos principales poderes políticos (el rey y el parlamento) empezó a agudizarse cada vez más como consecuencia de las guerras civiles. Ni la primacía del *common law* ni la armonía de poderes fueron suficientes para evitar el resquebrajamiento del orden político.

Por un lado, estuvieron las voces que consideraron la soberanía absoluta del monarca como un principio fundamental que de ninguna manera podía ponerse en duda, pues se basaba en un derecho divino que había sido otorgado a las máximas autoridades civiles. Es decir, asumieron que la soberanía del rey tenía su legitimidad en una sanción de carácter religioso, motivo por el cual no podía comprenderse por vías racionales. Requería una reverencia y aceptación de carácter místico. Como sostuvo el máximo representante de esta orientación, Jacobo I, años antes de las guerras civiles, el oficio de rey es un misterio que jamás podrá ser comprendido completamente por juristas y filósofos (Sabine: 2013). Así pues, la doctrina del derecho divino de los reyes fue útil como instrumento político para combatir el derecho de resistencia que decían ostentar los bandos contrarios a la monarquía. Ninguna autoridad política, social o religiosa podía estar por encima del rey; tampoco el *common law* o las leyes en general del país, ya que absolutamente todos debían una obediencia pasiva al soberano regio. Sin embargo, esto último no implicó aceptar que el rey tenía completa libertad para actuar de manera injusta o temeraria, pues era un supuesto de los defensores del derecho divino del rey el hecho de que Dios se encontraba por encima de este.

Más tarde, un filósofo como Hobbes entendió que en pleno siglo XVII era necesario desarrollar una argumentación favorable a la soberanía absoluta del monarca sobre cimientos estrictamente racionales. Como se hará patente en el siguiente capítulo, el autor de *Leviatán* sostuvo en sus principales escritos políticos que la soberanía monárquica tenía su origen en un pacto social mediante el cual la totalidad de los individuos renuncian a sus derechos con

el objetivo de que un gobernante los proteja de una muerte violenta. Por supuesto, en el marco del siglo XVII esta teoría política fue calificada de atea, irreligiosa y peligrosa para la investidura religiosa del soberano. Quiere decir que ni siquiera los propios monárquicos vieron con demasiado entusiasmo y confianza la propuesta teórica de Hobbes.

Ahora bien, como principales enemigos de los defensores de la monarquía absoluta, los parlamentaristas defendieron la idea de que el parlamento debía representar la suprema fuente de poder en Inglaterra, porque básicamente a través de él se torna posible la expresión libre de la soberanía popular. Sin embargo, esto no implicó que parlamentaristas como John Pym, Henry Ireton, Thomas Fairfax, y Oliver Cromwell hayan tenido entre sus objetivos centrales la abolición de la autoridad del monarca. Su principal pretensión fue combatir las amplias prerrogativas y facultades alcanzadas por el monarca en tanto que las mismas resultaban perjudiciales para las libertades políticas y económicas a las que aspiraban grandes sectores de la sociedad inglesa. Como sostiene Sabine, si los defensores del parlamento terminaron ejecutando a Carlos I no fue en defensa de un sistema de gobierno estrictamente republicano para Inglaterra, sino porque se habían agotado las posibilidades de llegar a un acuerdo con el rey.

Años después de la llamada Revolución Puritana, la teoría política de John Locke (1632-1704) expresa este afán contrario al monarquismo absoluto que, sin embargo, no deja de reconocer la necesidad de mantener la figura del rey al momento de establecer los poderes políticos. Así, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* se presenta una división de poderes en la que no deja de aparecer la figura del monarca como aquel que ostenta el Poder Ejecutivo, aunque estando este subordinado al poder civil del Parlamento.

No obstante lo dicho, hubo un grupo de pensadores ingleses que, a diferencia de los parlamentaristas, sí consideraron indispensable la abolición de la monarquía para garantizar plenamente la libertad de los hombres: los republicanos, cuyos representantes más importantes fueron John Milton, Algernon Sidney y James Harrington. Estos tres intelectuales compartieron la idea de que la república (Commonwealth), siendo la mejor forma de gobierno, debe tener como característica principal el imperio de las leyes y no el de los hombres. Por ello, defendieron la ejecución de Carlos I hasta el final, a pesar de que tras ocurrido dicho acontecimiento histórico no pocos grupos políticos y religiosos involucrados se arrepintieron, retrocediendo en sus iniciales pretensiones. Así, Milton, por ejemplo,

defendió el regicidio aduciendo que había sido legítimo debido al carácter tiránico que había adoptado el gobierno de Carlos I. Según él, la pena de muerte de un monarca tiránico encontraba su justificación en el derecho natural, la Escritura y el derecho inglés. Quiere decir que, desde la perspectiva de los republicanos, el rey no tiene ningún derecho absoluto al trono, porque es legítimo que sea derrocado cada vez que el pueblo lo crea conveniente (Strauss: 2014).

No obstante, no se debe suponer que este republicanismo encerró también una defensa de los derechos de las clases sociales más bajas. Después de todo, los teóricos del republicanismo estaban convencidos de que estas, en tanto que masa indiferenciada y no educada, debían ser dirigidas por los hombres que tuvieran una mayor autoridad intelectual y moral. De la misma forma que los antiguos griegos y romanos, Milton, Sidney y Harrington concebía como forma de gobierno ideal una república aristocrática gobernada por hombres sabios y virtuosos, sin que esto implique la abolición de la servidumbre y de las desigualdades sociales.

Precisamente, fueron los niveladores (*levellers*) los que se encargaron de declarar los derechos universales del hombre sin hacer ningún tipo de diferencia social. Esta agrupación política -conformada, principalmente, por independientes dentro del ejército revolucionario de Cromwell- se presentó como defensora de los derechos del pueblo por encima de los derechos del rey y del parlamento tradicional, dos poderes políticos a los que necesariamente había que ponerles límites. Más audaces y pretenciosos que los republicanos en lo que respecta a los fines de la política, señalaron que tenía que establecerse una igualdad ante la ley y una igualdad de derechos políticos que beneficiara a la gran cantidad de hombres pertenecientes a la clase de los pequeños propietarios. Para ellos¹⁰, se tenían que abolir todos los privilegios nobiliarios basados en el derecho, los cuales habían traído como consecuencia una desigualdad política bastante marcada entre las clases acomodadas y las que se encontraban en una situación deprimida. Buscaron, entonces, la separación de los derechos políticos y los de propiedad. Así, la política de los niveladores supuso una especie de liberalismo de los menos favorecidos, diferente al promovido por los conservadores

¹⁰ El líder más importante de los niveladores fue John Lilburne (1614 –1657), recordado también con el pseudónimo de Freeborn John.

acomodados (whigs). Por ello, se puede decir que “*los niveladores deseaban la independencia del parlamento porque era el representante del pueblo, no por las libertades tradicionales de que había gozado aquél. A su juicio no había duda de que el soberano era el pueblo y no el parlamento y de que el parlamento tenía autoridad puramente delegada*” (Sabine, 2013: 376). En efecto, argumentaron que el parlamento debía ser representante de los seres humanos concretos que vivían en Inglaterra y no de corporaciones, intereses, rangos o derechos de propiedad. Por tanto, todo Estado o sociedad política debería tener como principal finalidad la protección de los derechos de los individuos contra cualquier forma de poder arbitrario, tenga este su origen en el monarca o en el mismo parlamento. Para lograr dicho objetivo, se hace necesario – agregan- el desarrollo de una constitución escrita en la que se establezcan una serie de derechos fundamentales para todos los hombres.

Si bien el objetivo de los niveladores no fue la igualación de la riqueza entre los distintos sectores de la sociedad inglesa ni la abolición de la propiedad privada, sí es cierto que un pequeño grupo nacido de esta especie de facción política defendió ardorosamente tales principios: los cavadores (diggers). Si los niveladores representaron a la parte menos próspera de la clase media que buscó ganar derechos políticos, los cavadores representaron a aquellos que habían pasado de la clase media a la de los desposeídos como consecuencia de las guerras civiles, motivo por el cual se propusieron como objetivo específico aprovechar la revolución para conseguir a través del gobierno recién establecido una transformación radical de las estructuras socio-económicas con miras a superar las agudas condiciones de desigualdad y pobreza existentes en la sociedad inglesa. Es bastante seguro que por esta razón el más importante representante intelectual de los cavadores, Gerrard Winstanley (1609-1676), dedicó su *Ley de libertad* de 1652 a Cromwell. Ahora bien, tanto en esta obra como en cada uno de los folletos que publicaron Winstanley y sus correligionarios, la vía propuesta para alcanzar la importante meta anteriormente mencionada era la instauración de un régimen comunista-agrario bajo la consigna fundamental de que la tierra había sido dada por Dios como un tesoro común a trabajar, compartir y disfrutar entre todos los hombres. Nadie tenía derecho, pues, a ser un terrateniente posicionado por encima de amplios sectores de la sociedad, ya que la propiedad privada, en sentido estricto, no era más que un robo por cuya influencia se había instaurado una sociedad basada en la codicia y, como consecuencia, lejana del orden natural basado en los designios de Dios.

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DE LOS OBJETIVOS DEL ESTADO EN ELEMENTOS DE DERECHO NATURAL Y POLÍTICO Y DE CIVE

En un contexto tan caótico y turbulento como el de Europa durante los siglos XVI y XVII, resulta comprensible que la mayor parte de los filósofos dedicados a explorar el fenómeno político haya presentado la problemática de la inseguridad pública como una de las cuestiones centrales a resolver para garantizar el correcto funcionamiento de la sociedad. Ahora bien, tal y como se sostuvo anteriormente, ellos comprendieron que las constantes guerras civiles, rebeliones populares, conspiraciones políticas, disputas entre países, etc., no podían ser conjuradas por la caduca e ineficiente estructura política medieval, cuyo defecto y limitación principal residía en su imposibilidad de actuar de manera organizada y centralizada para resolver dichas problemáticas. Por ello, en el plano de la teoría estos filósofos de la llamada modernidad temprana concibieron una nueva forma de organización política caracterizada por reunir, entre otras, las características anteriormente ausentes: el Estado¹¹.

Como se ha esbozado en el primer capítulo, fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527) el primero en establecer de manera orgánica los cimientos de la reflexión filosófico-política acerca del Estado. Para el florentino, esta institución debía encargarse de garantizar la seguridad externa e interna de las naciones sobre la base de un poder centralizado e institucionalizado. Precisamente, la ausencia de un Estado capaz de unificar el territorio italiano para enfrentar las amenazas de invasión por parte de potencias como España y Francia, era, para Maquiavelo, la causa principal del estado de zozobra y anarquía vivido en ese entonces en las pequeñas ciudades italianas como Florencia y Nápoles. Al mismo tiempo, sostenía el autor de *El Príncipe*, carecer de dicha organización política complicaba la

¹¹ Sin embargo, no se debe olvidar que, en gran medida, esta nueva plataforma política ya había empezado a plasmarse en la realidad antes de que los filósofos teorizaran sobre su naturaleza, características y funciones. En efecto, como se ha desarrollado en el capítulo anterior, las monarquías francesa, española e inglesa de Luis XI, Isabel de Castilla y Enrique VIII respectivamente tuvieron entre sus características más importantes el haber logrado una notable centralización del poder.

posibilidad de afrontar las pugnas entre bandos y facciones que se daban dentro de cada una de las ciudades italianas (2011).

También Juan Bodino (1530- 1596) defiende la idea de que el Estado debe buscar los medios necesarios para acabar con la guerra, el desorden y la inseguridad. Al respecto, es preciso recordar que su reflexión se desarrolló en un contexto bastante similar al que le correspondió vivir a Maquiavelo, pues a finales del siglo XVI su país, Francia, se encontraba profundamente conmocionado por las guerras civiles de carácter religioso. Así, la publicación de *Los seis libros de la república* se dio cuatro años después de la Noche de San Bartolomé¹², teniendo entre sus objetivos brindar una solución para dicho escenario de conflicto apostando por la tolerancia religiosa, pero sin dejar de afirmar enfáticamente los fueros del monarca.

De la misma manera, preocupado por los problemas sociales y políticos relacionados con la inseguridad pública, Hugo Grocio (1583- 1645) tuvo presente no solamente la necesidad de un derecho interno que regule las relaciones entre los individuos que conviven en una nación, sino también la de un derecho internacional que buscara garantizar las buenas relaciones entre Estados soberanos. Ocurre que el debilitamiento de la Iglesia tras la Reforma trajo consigo la desaparición de una serie de restricciones mínimas que se habían establecido al respecto, motivo por el cual los tratos entre Estado y Estado empezaron a presentarse como una importante fuente de conflicto, discordia y guerra que debía ser contrarrestada.

Por supuesto, Thomas Hobbes no podía ser ajeno a esta particular orientación que estaban siguiendo las propuestas teórico-políticas de su tiempo. Así, en pleno escenario de las guerras civiles en Inglaterra, sostuvo que el Estado debía comprenderse como una forma de organización política abocada a garantizar la seguridad, el orden y la paz en la sociedad. Desde su perspectiva, la razón primordial por la cual los hombres han renunciado a sus derechos naturales habría sido que únicamente de esta manera el Estado –por medio del soberano político- puede neutralizar la posibilidad de sufrir una muerte violenta a manos de otros hombres. La política se concibe, pues, como un mecanismo necesario para asegurar la conservación de la propia vida (2010).

¹² Este episodio consistió en el asesinato de miles de hugonotes (calvinistas franceses) durante el reinado de Carlos IX y su madre, Catalina de Médici. Los sucesos comenzaron en la noche del 23 al 24 de agosto, extendiéndose en París y otras ciudades francesas por varios meses.

Sin embargo, la diferencia fundamental entre la teoría del Estado del filósofo de Malmesbury y la de los filósofos anteriormente mencionados¹³ reside en que la desarrollada por estos encerraba la idea de que la inseguridad no era el único problema que debía ser resuelto por el aparato estatal, a diferencia de la propuesta política hobbesiana. Además de la seguridad interna y externa, Maquiavelo sostuvo, por ejemplo, que el bien común y la libertad de los ciudadanos representan dos fines estatales relevantes en el marco de una organización política de orientación republicana (2011). Por otro lado, Bodino consideró que la necesidad de conseguir una fórmula de paz en un contexto marcado por la anarquía no agotaba las posibilidades del Estado, pues también era necesario tener en cuenta metas políticas superiores a las de carácter estrictamente utilitario. Como sostiene Sabine, dicho filósofo “*no se inclinaba a limitar las funciones del estado a la búsqueda de ventajas meramente materiales y utilitarias, tales como la paz y la seguridad de la propiedad. El estado tiene tanto un alma como un cuerpo, y el alma es superior, aunque las necesidades del cuerpo apremien de modo más inmediato*” (2013: 315).

Una interpretación como la anterior se puede hacer también acerca de las propuestas de no pocos filósofos, intelectuales y políticos de la época de Hobbes, tales como los que fueron presentados en el primer capítulo de esta investigación: Milton, Sidney, Harrington, Winstanley, Lilburne y Locke. La preocupación mostrada por estos como consecuencia de la inestable, desordenada y violenta situación que estaba viviendo Inglaterra no les llevó a sostener que el Estado debía abocarse de manera exclusiva a la problemática de la inseguridad pública. Fue por esta razón que asociaron el funcionamiento del Estado con otras pretensiones políticas, tales como las relacionadas con el bien común, la libertad individual, las desigualdades económicas y la felicidad social. Precisamente, a partir de este segundo capítulo así como del tercero se comprenderá cómo es que el filósofo de Malmesbury tuvo entre sus más importantes objetivos combatir en el plano teórico dichas propuestas por considerarlas excesivamente audaces y utópicas en lo que respecta a los alcances del Estado. De esta manera, estableció con sus principales escritos políticos los principios de una concepción excesivamente limitada y restringida sobre las metas de la política en general,

¹³ En gran medida, la excepción podría encontrarse en la propuesta de Grocio, pues su preocupación por la conservación como fin de la sociedad le lleva a pensar casi exclusivamente en la seguridad como el objetivo fundamental de la política.

marcando al mismo tiempo una ruptura decisiva con la influencia ejercida por la filosofía política clásica.

Partiendo de estas consideraciones preliminares, este segundo capítulo expone, en primer lugar, la metodología empleada por Hobbes para abordar el problema del Estado. Luego, se desarrolla la concepción antropológica de este filósofo inglés, así como también su conocida hipótesis del estado de naturaleza, dos aspectos fundamentales a partir de los cuales se hace posible deducir la imperiosa necesidad que tiene el género humano de crear un Estado cuyo funcionamiento gire en torno a la seguridad, el orden y la paz civiles. Finalmente, en un cuarto y quinto subcapítulos, se empieza a explorar la cuestión fundamental de los fines y objetivos del Estado, pero a partir del análisis de *Elementos de Derecho Natural y Político* y *De Cive*. Como ya se adelantó, este abordaje resulta crucial para las pretensiones de esta investigación porque estos dos primeros escritos hobbesianos presentan la particularidad de contener una teoría del Estado que todavía se encuentra vinculada con un entramado de nociones y conceptos de origen clásico-republicano, como son los de ciudad, ciudadano, bien común, felicidad y libertad. ¿Acaso se puede sostener a partir de lo anterior que la concepción del aparato estatal de *Elementos* y *De Cive* difiere considerablemente de la que se encuentra en *Leviatán*? ¿O es que detrás de las mencionadas nociones y conceptos ya se pueden rastrear los aspectos centrales de una teoría del Estado absolutamente volcada a la seguridad pública, tal y como aquella que posteriormente se encontrará en *Leviatán*?

2.1. El descubrimiento del método para estudiar el Estado: Hobbes y el nacimiento de la filosofía política o civil

Habiendo logrado descubrir los que él consideraba como los primeros elementos de las distintas ramas de la filosofía, los esfuerzos de Hobbes se concentraron en organizarlos y desarrollarlos con el objetivo de presentarlos en tres secciones. Como ya se refirió anteriormente, había proyectado publicar, en primer lugar, sus conclusiones acerca del cuerpo y sus propiedades generales (*De Corpore*); en segundo lugar, las nociones más importantes referentes a las pasiones humanas (*De Homine*); y, por último, los aspectos primordiales sobre el gobierno civil y los deberes de los súbditos (*De Cive*). Sin embargo,

debido a que el escenario político y social de Inglaterra empezó a dar señales de que un enfrentamiento decisivo entre los partidarios del rey y sus enemigos estaba cada vez más próximo, el filósofo de Malmesbury decidió adelantar la publicación de la tercera parte de su sistema filosófico para presentar su análisis y perspectiva sobre la coyuntura que se estaba desarrollando:

Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. Y ello es así porque vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia¹⁴, no necesitaba de las dos secciones anteriores (2000a: 48).

Precisamente, la falta de principios correctamente fundamentados por la experiencia era, según Hobbes, la falencia más importante en la reflexión filosófica de sus contemporáneos en torno a la moral y la política. Por tal motivo, aquella no había albergado en su seno más que esfuerzos vanos y estériles que, debido a las consecuencias que podían traer consigo, ponían en grave peligro los intereses de Inglaterra y de otras naciones. De acuerdo con el autor de *Leviatán*, si los filósofos morales hubiesen cumplido sus deberes (es decir, si hubiesen llevado a cabo sus reflexiones basándose en un tipo de investigación preocupado por tener como punto de partida principios seguros e indubitables) la tranquilidad y la seguridad del género humano estarían prácticamente garantizadas:

Pues si la naturaleza de las acciones humanas fuese tan distintamente conocida como la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas, la fuerza de la avaricia y la ambición, que es sostenida por las opiniones erróneas de la gente vulgar en lo referente a la naturaleza del bien y del mal, se debilitaría y languidecería enseguida; y el género humano disfrutaría de una paz tan permanente que si no fuera por razones de falta de espacio para vivir, suponiendo que la tierra llegara a ser demasiado pequeña para sus habitantes, apenas si habría motivos para hacer la guerra (2000a: 35-36).

¹⁴ Según Sabine (2013), la fundamentación en la experiencia que señala Hobbes en el pasaje anterior no debe inclinarnos a pensar que la demostración de su sistema teórico se basa, principalmente, en el método inductivo. Así, cuando en sus obras hace referencia a hechos que se corresponden con sus principios o fundamentos su pretensión se reduce simplemente a presentar ejemplos. Como se mostrará en lo que sigue de este subcapítulo, su metodología tiene, por el contrario, un carácter deductivo que intenta ser reflejo del método geométrico.

Esta carencia de un método¹⁵ de investigación representaba, para Hobbes, un defecto que sus contemporáneos habían adquirido al llevar a cabo sus investigaciones aceptando sin mayor oposición la forma de abordar los asuntos políticos y morales de los antiguos griegos y romanos. Efectivamente, siguiendo a Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca y otros pensadores antiguos, tales contemporáneos no habrían hecho más que volcar sus más íntimas pasiones en la defensa de sus ideas políticas, descuidando la fundamentación del conocimiento desde una perspectiva completamente racional y, como consecuencia, científica (2000a).

Pero, ¿a qué se refiere Hobbes exactamente cuando sostiene que los filósofos de la antigüedad no hicieron a un lado sus pasiones al momento de reflexionar sobre temas políticos y morales? Entre otros aspectos fundamentales, el filósofo de Malmesbury recuerda, por ejemplo, el hecho de que dichos filósofos hayan distinguido tres tipos de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) junto con sus respectivos opuestos (tiranía, oligarquía y anarquía)¹⁶. Desde su perspectiva, esta división hecha por los antiguos entre formas rectas y desviadas de gobierno no representaba más que una forma de expresar descontento o aceptación frente a los distintos gobiernos de turno sobre la base de las pasiones más íntimas. Por un lado, cuando aquellos se sentían deshonrados o maltratados por una monarquía, aristocracia o democracia, llamaban a estas tiranía, oligarquía y anarquía respectivamente, motivo por el cual se asumían como facultados y legitimados para resistirse y rebelarse contra el poder establecido. Por otro lado, cuando los referidos filósofos veían satisfechos sus requerimientos y anhelos, sostenían que el régimen de turno reflejaba alguna de las formas rectas de gobierno y hacían todo lo posible para que el mismo se conserve.

¹⁵ La búsqueda de un método fue una preocupación característica de la filosofía moderna. Entre los filósofos contemporáneos a Hobbes, cabe recordar a René Descartes y Francis Bacon, para quienes el descubrimiento de un método bien fundamentado resultaba indispensable para avanzar hacia el conocimiento de la verdad. Al respecto, resulta ilustrativo que Hobbes haya escrito lo siguiente: “*Todo hombre trae consigo al mundo la Filosofía, es decir, la Razón Natural, ya que todo hombre puede razonar [...] pero la mayor parte de los hombres se extravían y caen en el error por falta de método*” (1839-1945. Vol. 1: 1).

¹⁶ Específicamente, es la distinción desarrollada por Platón en *La República*, pero Hobbes la asume como la más común hecha entre los griegos y romanos en cuanto a las formas de gobierno. También la encontramos en la *Política* de Aristóteles, pero con una diferencia fundamental. Según el estagirita, la democracia no tiene que ser incluida dentro de los regímenes rectos pues es la desviación de la república, el régimen más perfecto desde su perspectiva.

Quiere decir que, para Hobbes, en las ideas de los antiguos habría predominado no la razón sino un marcado partidismo, cuyo origen se puede encontrar en sus propias pasiones e inclinaciones¹⁷.

Si los filósofos de la antigüedad clásica hubiesen desarrollado sus planteamientos sobre la base de principios bien fundamentados por la experiencia, sostiene el autor de *Leviatán*, habrían descubierto los primeros elementos de la filosofía civil; percatándose, inmediatamente, de las consecuencias nefastas que puede traer consigo para el orden, la paz y la seguridad de las sociedades una defensa explícita, como la que ellos hicieron, de mecanismos como la rebelión, la resistencia y el tiranicidio¹⁸.

Por todo lo anterior, Hobbes afirma que *“las acciones y apotegmas más eminentes de griegos y romanos deben los elogios que han recibido no tanto a su razón como a su grandeza”* (2000a: 34). Pueden ser considerados como doctrinas hermafroditas porque son justos y bellos, pero al mismo tiempo brutales y salvajes, causantes de un sinnúmero de luchas y derramamientos de sangre. Desde esta perspectiva hobbesiana, las reflexiones de Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, entre otros, forman parte de lo que se podría denominar la prehistoria de la filosofía civil o política. Con lo cual, al haber seguido los contemporáneos de Hobbes este último derrotero, se puede decir que no hicieron otra cosa que insistir en un error fundamental.

Como *“todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos”* (2005: 84), Hobbes sostuvo que, si bien la astronomía no es más antigua que Copérnico, la física no más que Galileo y la exploración del cuerpo no más que Harvey, la filosofía civil es incluso más reciente *“ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratada, y para que sepan mis detractores lo*

¹⁷ Al respecto, sostiene Hobbes que *“de las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la razón”* (2005: 83-84).

¹⁸ Como se desarrollará en lo que sigue, debe tenerse en cuenta que, para Hobbes, la tragedia más grave – después de la muerte violenta – que puede atravesar el hombre es vivir en completo desorden y anarquía, pues en una circunstancia como esta su vida corre grave peligro. Por tanto, las enseñanzas de los antiguos resultan criticables en tanto que nos dirigen indefectiblemente a los conflictos y rebeliones sociales.

poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre El Ciudadano (De Cive)” (2000b: 29)¹⁹. Para él, solamente sus escritos políticos se encontraban correctamente fundamentados, pues partían de principios básicos de los cuales no es posible dudar y sin los cuales no es posible hacer avanzar la filosofía civil. Sucede que, como se ha sugerido antes, todo hombre que pretenda hacer ciencia tiene que partir de principios indubitables para la experiencia; solo de esta forma es posible evitar los engaños de los sentidos y la equivocidad de las palabras (2005).

Ahora bien, Hobbes presenta dos principios o máximas fundamentales como puntos de partida necesarios para toda investigación metódica en torno a los elementos de la política. En primer lugar, sostiene que no podemos dudar de que *“las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo”* (2000a: 44). En segundo lugar, señala el principio indubitable según el cual, a pesar de esta característica rapacidad de los seres humanos, estos están capacitados para percatarse racionalmente de que la mayor desgracia que les puede acontecer es continuar sus existencias en un estado de disolución y anarquía tan radical como el antes mencionado.

Del planteamiento anterior se deduce que el conocimiento de la naturaleza humana es el requisito indispensable para avanzar de manera segura en la filosofía civil o política. Sin los principios o máximas correctos acerca de la naturaleza humana, el filósofo no hará más que desviarse del camino que conduce hacia el esclarecimiento del tema fundamental de la filosofía civil o política: el Estado. ¿Por qué? Hobbes afirma que el motivo de esta posible desviación se encuentra en que el conocimiento de la naturaleza humana es indispensable como consecuencia de que el hombre es la materia y al mismo tiempo el creador del hombre artificial al que se suele denominar Estado.

Pero, ¿de qué manera Hobbes logra descubrir tales principios o máximas fundamentales acerca de la naturaleza humana? El filósofo inglés arguye que las mismas se develan a la razón cuando esta lleva a cabo un proceso de autoexamen de carácter socrático. Es decir, no se requiere necesariamente un acercamiento a los hombres que nos rodean para

¹⁹ Siguiendo la misma perspectiva, Hobbes afirma algo semejante con relación a *Elementos*: *“Por mi parte, presento esta obra a su señoría como la auténtica y única fundamentación de semejante ciencia (política)”* (2005:84).

delimitar las características intrínsecas a la naturaleza humana, sino que, sobre todo, lo que hace falta es que leamos en nosotros mismos para concluir desde ahí cómo son los hombres en general, porque los pensamientos y las pasiones de cada uno de ellos son parecidos entre sí. Al respecto, Hobbes sostiene lo siguiente en *Leviatán*:

Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones (2010: 5).

El autor inglés parte del supuesto fundamental de que los conocimientos que se pueden adquirir sobre la condición humana son más claros y evidentes que aquellos que se podrían obtener de manera directa con relación al funcionamiento del Estado, ya que este presupone una configuración y organización bastante compleja y detallada no captable a simple vista. Es decir, el método desarrollado por Hobbes para la filosofía civil o política concibe la necesidad de ascender desde lo más simple hasta lo más complejo para lograr conocimientos seguros.

Resulta importante destacar que la mencionada concepción metodológica no representa un planteamiento novedoso de Hobbes, pues simplemente representa el método que habían seguido durante el siglo XVII científicos como Galileo y Harvey partiendo de la geometría. Por tal motivo, se podría decir que el autor inglés llevó a cabo la extensión a los dominios de la política y la moral de dicho método que, para su época, había resultado bastante exitoso en las ciencias naturales. Y si sus contemporáneos –incluyendo también a filósofos como Descartes– siguieron esta orientación vinculada a la geometría fue porque la gran ventaja de la misma consistía

en que parte de las cosas más sencillas y cuando avanza hacia la solución de problemas más complicados no utiliza sino lo previamente demostrado. Por ello construye con solidez ya que no da nada por supuesto y cada paso tiene la garantía del anterior, pudiéndose volver desde él hasta las verdades evidentes por sí mismas con las que comienza toda la construcción (Sabine: 2013: 355).

Como argumenta Watkins, Hobbes “no podía aceptar una doctrina metodológica que implicase la inutilidad de toda esta obra (de los científicos). Si ‘los hombres se extravían y caen en el error por falta de método’, entonces hombres como Galileo y Harvey, que habían encontrado indiscutiblemente el camino, debían poseer ya un método francamente eficaz” (1972: 60).

Esta metodología (cuyo centro se encuentra en la premisa de que la forma más acertada de conocer la realidad pasaba por descomponer el fenómeno a investigar en sus partes o elementos más básicos para lograr su comprensión a partir del conocimiento de los principios originarios que lo rigen) supone también la idea de que, después de la referida descomposición, se hace necesaria una recomposición del mencionado fenómeno para hacer posible un acercamiento al proceso de su generación. Una aplicación de esta metodología se encuentra, recuerda Watkins, en la investigación de Galileo sobre los proyectiles, pues en el marco de la misma el paduano descompone, idealiza y recompone. También Harvey hace referencia a la importancia de descomponer o diseccionar para luego recomponer en el marco de sus principales investigaciones (1972). Por todo lo anterior, Hobbes no se queda en la descomposición del Estado en sus elementos más simples²⁰ –los hombres–, sino que también lleva a cabo la necesaria recomposición o reconstrucción de aquel tal y como debiera ser de acuerdo a la naturaleza humana recién descubierta.

El siguiente comentario de Hobbes en el prefacio de *De Cive* refleja de manera precisa las características antes desarrolladas sobre su metodología de investigación:

En lo que se refiere a mi método, no me ha parecido suficiente utilizar un estilo sencillo y claro en lo que tengo que decir, sino que también he empezado tratando del asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los principios de la justicia. Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados

²⁰ Siendo todavía más minucioso y de acuerdo con su materialismo, Hobbes sostiene que el fundamento último de toda la realidad está representado en el movimiento y en los cuerpos. Entonces, el objeto de la filosofía civil no vendría a ser otro que el de analizar los movimientos de los cuerpos vinculados con la conducta humana y la conducta social.

y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y en que otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado (2000a: 43).

Como menciona Sánchez Sarto en su prefacio a *Leviatán*, a través de la mencionada metodología “*Hobbes avanza del Estado existente a sus razones, y de ahí a la forma ideal futura del verdadero Estado. El equilibrio inestable del Estado presente se modifica, teóricamente, en el equilibrio estable del Estado justo*” (2010: XXIV). Por ello, en la estructura de cada uno de sus escritos políticos más importantes (*Elementos*, *De Cive* y *Leviatán*) se presenta, en primer lugar, una reflexión en torno a la naturaleza humana para luego desarrollar la correspondiente teoría del Estado sobre la base de los planteamientos antropológicos anteriores. Así, el objetivo central de esta investigación (comprender los alcances y límites del Estado hobbesiano considerando su especial preocupación por la seguridad pública) no podría lograrse si no se lleva a cabo la presentación de la antropología concebida por el filósofo de Malmesbury.

2.2. Autoconservación, seguridad y paz como objetivos fundamentales del hombre hobbesiano

Según Hobbes, la máxima socrática *conócete a ti mismo* encierra la siguiente importancia:

por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, tema, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas (2010:4).

En efecto, como se esbozó en el subcapítulo anterior, el punto de partida metodológico para conocer la naturaleza humana debe ser la introspección o autoexamen²¹. Por ejemplo, pasiones como el deseo, el temor, la esperanza, el desprecio, la alegría, el pesar, etc., se presentan en todos los hombres, sin excepción. Por lo tanto, si se parte del supuesto de que todos los hombres son iguales por naturaleza -tanto en sus facultades corporales como en sus facultades espirituales- basta que cada hombre se inspeccione a sí mismo para derivar a partir de ahí conclusiones universales acerca de la condición humana en general²²; conclusiones sumamente útiles, por supuesto, para comprender el origen, la forma y el poder que debe tener el Estado.

Tal y como se ha expuesto anteriormente, Hobbes considera que son dos los principios, máximas o axiomas fundamentales sobre la naturaleza humana que es posible descubrir a partir de dicho camino introspectivo:

uno de las cuales brota de la parte concupiscible que desea apropiarse para sí el uso de aquellas cosas en las que todos los demás tienen un interés conjunto, y proviniendo el otro de la parte racional que enseña a cada hombre a luchar contra una disolución antinatural, que es la mayor desgracia que puede acontecerle a la naturaleza (2000a: 37).

Es decir, en primera instancia se puede deducir que el hombre, por naturaleza, se encuentra inclinado a hacer uso de la fuerza con el objetivo de obtener los medios necesarios para sobrevivir, pues en un escenario en el cual todos los hombres tienen semejantes fuerzas, capacidades y deseos, no se puede esperar más que una encarnizada competencia. Ahora bien, tales condiciones de rapacidad y violencia están vinculadas con la parte pasional o concupiscible del ser humano, que cada uno de nosotros puede descubrir en su propio ser a través de dicho autoconocimiento.

²¹ Esta metodología, que encuentra en el ámbito de la subjetividad un fundamento sólido para poner las bases del conocimiento, recuerda el planteamiento cartesiano basado en la idea de que el cogito o sujeto pensante supone el cimiento de la búsqueda de conocimientos claros y distintos. Valdría la pena explorar en esta posible relación entre los métodos de Hobbes y Descartes.

²² Solamente advierte Hobbes que en donde se podrían encontrar diferencias -debido a la constitución individual y a la educación particular recibida- es en los objetos o cosas que se desean. Sobre la cuestión fundamental de la igualdad entre los hombres se volverá en otro momento del presente subcapítulo.

No obstante, sostiene el autor de *Leviatán* que el hombre no solamente debe ser entendido como un halo de pasiones irrefrenables, ya que una parte de su naturaleza también se encuentra asociada con la razón. Partiendo de la misma, el hombre puede llegar a hacerse consciente de que una situación de guerra constante en busca de la supervivencia no es el escenario más deseable para su propia existencia; por ello, cabe la posibilidad de que aquel se afane por alejarse de tal anarquía y disolución, teniendo como máxima aspiración la paz. En suma, la naturaleza humana puede comprenderse como marcada, al mismo tiempo, por el afán de dominio sobre los otros y por el anhelo de tranquilidad, orden y seguridad.

Si bien el filósofo de Malmesbury hace referencia en no pocos pasajes de sus escritos políticos a que *“las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro especies: fuerza corporal, experiencia, razón, pasión”* (2000a: 53), debe considerarse que las dos últimas facultades son asumidas por él como las más decisivas para comprender la condición humana en general. Así lo hace saber cuando sostiene, por ejemplo, que *“de las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático”* (2005: 83).

Para comprender el sentido fundamental de lado pasional del ser humano, hay que tener presentes las siguientes ideas. Siguiendo una perspectiva marcadamente materialista, Hobbes concibe la realidad como un movimiento de cuerpos. Ahora bien, estos cuerpos en movimiento con los que se encuentra el hombre en su comercio con el mundo pueden favorecer o perjudicar su propia existencia o movimiento vital. En otras palabras, pueden generarle placer y satisfacción o desagrado y dolor. Si ocurre lo primero, surge en el hombre el deseo mientras que, si sucede lo segundo, se presenta la aversión. Ambos, afirma el filósofo inglés, son los dos elementos inconscientes de nuestras acciones.

Por supuesto, como expresa Sabine, un aspecto fundamental del hombre hobbesiano es que, en tanto que profundamente marcado por estas pasiones, en todo momento se encuentra luchando instintivamente por conservar o aumentar su vitalidad y placer, haciendo uso de la violencia y la rapacidad contra sus semejantes: *“En una palabra, el principio fisiológico que informa toda conducta es la propia conservación, y la propia conservación significa precisamente la continuación de la existencia biológica del individuo”* (2013: 358). Para el género humano, el afán de conservación o de seguridad es, pues, una finalidad práctica irrenunciable. Incluso, se podría llegar a sostener que, desde esta perspectiva, se asume que los hombres se

encuentran movidos “*únicamente por consideraciones que afectan a su propia seguridad o poder y los demás seres humanos le importan solo en la medida que afectan a esas consideraciones*” (2013:359). Por todo lo anterior, Hobbes afirma en *Leviatán* lo siguiente:

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos (2010:79-80).

El filósofo de Malmesbury, a su vez, deriva de este afán instintivo por la conservación y la seguridad cada una de las formas de pasión humana: la gloria, la humillación, el valor, la vergüenza, el amor, la envidia, el miedo, etc. Por mencionar algunos ejemplos, anteponerse a otros con el objetivo de afirmar nuestra existencia es aquello que produce gloria; ser superado por otros en plena competencia por la seguridad para la vida trae consigo la humillación; decidirse a superar un obstáculo previsto que podría terminar debilitando nuestro impulso vital supone el valor; herirse de alguna manera debido a la precipitación produce vergüenza. Considera Hobbes que, debido al carácter competitivo que encierra la existencia humana, esta podría ser comparada metafóricamente con una carrera cuya única meta y recompensa consistiría en el hecho de llegar primero. Siguiendo esta perspectiva, la felicidad es concebida por él como una pasión consistente en la superación constante del que se encuentra adelante, no como un sentimiento asociado al carácter social del hombre, tal y como se planteó en la filosofía política clásica²³. Por todo lo anterior, en el primero de sus escritos políticos, *Elementos*, el autor sugiere que “*en el placer o desagrado que encuentran los hombres en los signos de honor o deshonor que se les hace consiste la naturaleza de las pasiones en particular*” (2005: 133). Es decir, todas las pasiones humanas nacen, según Hobbes, de las comparaciones que hacemos con los otros. La gloria, por ejemplo, nace de la glorificación

²³ Como se hará explícito en los subcapítulos que siguen, esta concepción de la felicidad como una emoción que no se da en común tiene un estrecho vínculo con la orientación de los fines del Estado hobbesiano hacia la seguridad, el orden y la paz.

interna o triunfo de la mente, pues se presenta cuando el hombre concibe su propio poder con respecto al de los otros que compiten con él²⁴.

Aunque las pasiones o apetitos afirmativos (el honor, la vanidad, el prestigio, la envidia, la gloria, etc.) ejercen una poderosa influencia en la conducta humana debido a que esta se encuentra volcada fundamentalmente a la reproducción instintiva de la vida en un escenario marcado por la competitividad, el autor de *Leviatán* afirma que la motivación o pasión más conservadora de todas, el miedo, termina desempeñando una función más relevante en lo que concierne al origen y desarrollo del Estado. Por el contrario, las pasiones antes mencionadas son, evidentemente, las más peligrosas que pueden sentir los hombres pensando en la vida en sociedad:

las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición, que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo. (2000a:43-44)

Como se desarrollará de manera más detallada en el subcapítulo siguiente, es posible sostener que, para Hobbes, resultaba necesario concebir hombres movidos, fundamentalmente, por el miedo y la prudencia para que sea viable la fundación de una sociedad política. Individuos con el arrojo y la valentía suficientes como para vengar con sus propias manos cada ofensa proferida en su contra o como para imponer sus fuerzas sobre los otros con el objetivo de acrecentar su gloria, no serían más que un lastre para el orden, la paz y la seguridad sociales.

Habiendo desarrollado los aspectos fundamentales del ámbito hobbesiano de las pasiones, cabe preguntarse lo siguiente: ¿Cómo se inserta en este entramado la razón como el segundo aspecto fundamental de la naturaleza humana? ¿Acaso es posible pensar que las desbordadas pasiones dejan un espacio para la dimensión de lo racional?

²⁴ Recuerda Negro Pavón en sus notas a *Elementos* (2005:326), retomando la interpretación de Oakeshott, que es en este primer escrito político donde Hobbes hace más énfasis en la naturaleza competitiva de la naturaleza humana.

A propósito de estas interrogantes, es importante destacar que, después de todo, lo que plantea Hobbes es que tanto las pasiones como la razón apuntan al mismo fin: la autoconservación o seguridad para la propia vida. No obstante, podría decirse que mientras las primeras apuntan a dicho fin de manera instintiva, caótica, violenta e ineficiente; la segunda lo hace a partir de consideraciones estratégicas y prudentes sobre aquello que más le conviene al hombre. Según Sabine

Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad (2013: 359).

Continúa el mismo intérprete refiriendo que “*a veces lo natural es aquello que un hombre hace espontáneamente para conseguir su seguridad y significa puro impulso adquisitivo y agresión; a veces es aquello que le impulsaría a hacer la perfecta razón para conseguir toda la seguridad que permitan las circunstancias*” (2013: 359). Sin embargo, es necesario precisar esta interpretación refiriendo que la tesis de que la razón pertenece al ámbito natural de la condición humana solo se encuentra expresada con plena nitidez en *Elementos* y *De Cive*²⁵, mas no en *Leviatán*. Precisamente, este último escrito aporta una explicación más acabada y consistente sobre el origen y las características de la razón desde la cual se torna completamente coherente la idea hobbesiana fundamental de que las pasiones siempre se imponen a esta última. Se puede sostener, en efecto, que la afirmación de que las pasiones y la razón son igual de naturales en el hombre representaba un cabo suelto en la teoría política de Hobbes.

Así pues, el Hobbes de *Leviatán* afirma enfáticamente que mientras que las pasiones son completamente naturales, (pues cuando el hombre nace no posee sino sensaciones, las cuales son el fundamento de las anteriores) la razón representa un talento adquirido que cualquier hombre puede obtener a través de la instrucción y del empleo de un método correcto para el uso del lenguaje (2010:59). Por tal motivo, la misma quizá solo podría entenderse

²⁵ “La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón” (Hobbes: 2005: 177).

como natural en tanto que todo ser humano la posee en potencia, siendo necesario su cultivo y desarrollo progresivo por los medios ya mencionados. De esta forma, resulta más preciso afirmar, como hace Bermudo, que “*la razón (para Hobbes) no agota la naturaleza humana; en rigor, no pertenece a la esencia del hombre*” (1998: 59), a diferencia de lo que ocurre con las pasiones.

Sobre la razón, Hobbes sostiene en *Leviatán*, además, que la misma debe ser entendida como un mero cómputo. Razonar no supondría más que el proceso de sumas y restas de las consecuencias de los nombres generales que se emplean en la caracterización y significación de los pensamientos, porque tal facultad tiene que obtener necesariamente resultados exactos (2010). Por esto último es que el filósofo de Malmesbury considera, entre otras cosas, que las metáforas no pueden ser usadas en un razonamiento que pretenda tener carácter de ciencia, pues aquellas no suponen más que simulaciones que alejan al hombre de un uso correcto del lenguaje.

Ahora bien, si el hombre razona de manera ordenada a partir de un método correcto derivado de la educación o instrucción recibida, llegará a descubrir una serie de preceptos o normas generales comúnmente conocidos como leyes de naturaleza. Tales son de suma importancia porque presentan a los hombres los medios más adecuados para lograr el objetivo fundamental de la existencia: la seguridad y preservación de la vida. Por ello, Hobbes defiende la tesis de que la recta razón se expresa de manera patente en dichas leyes de naturaleza.

La primera de estas leyes se presenta como un precepto u obligación general que plantea a todo hombre la necesidad de “*esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*” (2010: 107). Sucede que, desde una perspectiva calculadora como la asociada con la razón humana, una forma más conveniente, duradera y eficiente de obtener la seguridad para nuestra vida (que aquella vinculada con la violencia y el dominio sobre los otros) pasa por buscar los medios necesarios para lograr la paz. Así, si la primera ley de naturaleza hace énfasis en la importancia de buscar la paz para asegurar nuestra existencia, las demás no suponen más que los medios para garantizar el mencionado escenario de orden y tranquilidad.

El importante detalle a considerar para comprender claramente los fundamentos de la teoría hobbesiana del Estado es que son pocos los hombres que logran apoyarse correctamente en su razón para descubrir las leyes de naturaleza, porque

la mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de la razón en ciertos casos, como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en la vida común; gobiéranse ellos mismos, unos mejor, otros peor, de acuerdo con su grado diverso de experiencia, destreza de memoria e inclinaciones, hacia fines distintos; pero especialmente de acuerdo con su buena o mala fortuna y con los errores de uno respecto a otro. Por lo que a la ciencia se refiere, o a la existencia de ciertas reglas en sus acciones, están tan lejos de ella que no saben lo que es (2010: 37).

Se podría decir que la mayoría de hombres permanecen en una minoría de edad, pues tal y como los niños no han desarrollado plenamente su razón. Incluso, refiere Hobbes que, aunque las leyes de naturaleza lleguen a ser bien entendidas por algunos hombres, esto no garantiza inmediatamente que las vayan a practicar, porque las mismas solo obligan en el foro de la consciencia, no siempre en el foro externo. Esto como consecuencia, fundamentalmente, de que el influjo de las pasiones suele ser más fuerte en la mayoría de hombres. Asimismo, ocurre que debido a que casi todos los hombres se guían exclusivamente por su beneficio inmediato haciendo uso de la violencia, no conviene a los más rectos y humildes obedecer las leyes de naturaleza. Esto último traería consigo su ruina y destrucción, ya que se convertirían en presas fáciles de aquellos que tienen por costumbre violar dichas leyes (2000a:95). Al respecto, Sánchez Sarto señala lo siguiente en su prefacio al *Leviatán* de Hobbes:

Ya Aristóteles dudaba que los principios racionales ejercieran influjo sobre la mayoría de los hombres. Para Hobbes esa duda se convierte en evidencia absoluta; con ello afirma la impotencia de la razón como principio normativo, y en lo sucesivo se preocupa más de la eficiencia que de la rectitud de los preceptos (2010: XIX).

En conclusión, la razón y las pasiones coinciden con relación al fin de la existencia humana (la preservación o seguridad para la vida), pero se oponen en la consideración de los medios a través de los cuales se podría lograr dicho objetivo. El hombre guiado fundamentalmente por las pasiones –el caso más común– actúa como si lo mejor para su seguridad individual fuera imponerse violentamente a los otros, mientras que aquel que sigue las leyes de naturaleza emanadas de la recta razón –el caso menos común– defiende la búsqueda de la paz como el mejor camino para la supervivencia. Entonces, ¿cómo se resuelve la dificultad de que sean solo unos pocos los que pueden guiarse de la razón debido a la intrínseca debilidad de esta frente a las pasiones²⁶? ¿No resulta de todo lo anterior que la vida en sociedad se encuentra negada para los hombres dado que la mayoría de ellos suelen ser rapaces, egoístas y violentos en su afán por conseguir la seguridad para sus vidas? En otras palabras, ¿cómo se hace posible el surgimiento de un Estado como mecanismo organizador de la sociedad con miras a la seguridad y la preservación sobre la base de una mayoría de seres humanos que solo viven de acuerdo a sus pasiones e inclinaciones más profundas?

2.3. El otro como un enemigo: Miedo, desorden e inseguridad como características del estado de naturaleza

Hobbes brinda soluciones para las dificultades anteriores a partir de la consideración del estado de naturaleza, el cual representa una explicación hipotética²⁷ sobre cómo habría sido la existencia del hombre antes del surgimiento de las sociedades políticas²⁸. En efecto, sugiere el filósofo de Malmesbury que las condiciones de vida en este escenario remoto y

²⁶ Por ejemplo, en el uso del lenguaje se refleja esta debilidad de la razón frente a las pasiones. Sucede que estas alteran las apreciaciones humanas, trayendo como consecuencia la denominación incorrecta de las cosas del mundo, la cual supone el fundamento de todo quehacer que pretenda tener un carácter científico. Por todo lo anterior, la filosofía política clásica, para Hobbes, no es científica. Al momento de establecer los nombres de las realidades políticas, los antiguos involucraron sus más íntimas pasiones. Por ello, dirá Hobbes que *“constituye, por lo tanto, una gran habilidad del hombre conseguir librarse de la equivocidad de las palabras, del contenido y otras circunstancias del lenguaje y encontrar el auténtico significado de lo que dice: a esto lo llamamos entendimiento”* (2005:115).

²⁷ El carácter hipotético o ficticio del estado de naturaleza suele ser defendido por Hobbes en sus tres escritos políticos fundamentales. Sin embargo, en *Leviatán* (2010: 104) sostiene que, a grandes rasgos, las características de las comunidades de la América de su tiempo se aproximaban a las condiciones naturales.

²⁸ Se ha sugerido en no pocas ocasiones que la mencionada hipótesis supone una forma secularizada del mismo término surgido en la Edad Media, y desde el cual se intentó explicar los orígenes de la política partiendo desde los tiempos del hombre en el Paraíso terrenal hasta llegar a la conclusión de los mismos con el pecado original (Dussel: 2013).

primigenio habrían sido decisivas para que los hombres, a pesar de su intrínseco afán individualista, se inclinaran por establecer un orden político y social²⁹.

En este escenario pre-histórico, pre-político y pre-moral los hombres habrían vivido gozando de la libertad absoluta que les corresponde por naturaleza. Sin instituciones, sin formas de organización social, sin parámetros morales y, sobre todo, disfrutando cada uno de ellos de las mismas facultades físicas e intelectuales útiles para la seguridad y la preservación de sus vidas. El filósofo inglés asume, pues, que todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres. Al respecto, señala lo siguiente en *De Cive*:

La cuestión de cuál de dos hombres es el que vale más, no pertenece al estado natural, sino al civil. Pues ya se ha mostrado antes (...) que todos los hombres son iguales por naturaleza; y, por lo tanto, la desigualdad que ahora existe, en lo que se refiere a riquezas, poder o nobleza de linaje, proviene de la ley civil. Sé que Aristóteles, en el libro primero de su *Política*, afirma que un fundamento de toda la ciencia política es que algunos hombres están dotados por naturaleza para mandar, y otros solo para servir; como si la distinción entre amo y siervo no fuese algo decidido por los hombres, sino por una aptitud, un cierto tipo de conocimiento o de ignorancia natural. Mas este supuesto no solo va contra la razón (...), sino también contra la experiencia (2000a: 89).

Significa que en tales condiciones naturales ningún hombre podría desear para sí mismo algún beneficio, prerrogativa o ventaja especiales que no puedan ser también solicitados o reclamados por otro hombre³⁰. Partiendo de esta tesis igualitarista y llamando la atención sobre el caso paradigmático de Roma, Hobbes menciona que, por lo tanto, resulta injusto considerar solamente a los reyes y a los emperadores como bestias voraces, pues

²⁹ Sin embargo, no se debe caer en la evidente ingenuidad interpretativa de concebir el estado de naturaleza como la única forma de explicar el surgimiento de los Estados o sociedades políticas. Hobbes señala en sus tres escritos políticos fundamentales que, además de esta forma contractual y libre de asociación política, se debe considerar la conquista de un grupo de hombres sobre otro. A pesar de la insistencia de Hobbes a propósito de esta última explicación, la tradición interpretativa suele obviarla con la única finalidad de vincular al estado de naturaleza toda explicación posible del surgimiento del orden civil. Ahora bien, esta otra forma de surgimiento del Estado también se vincula con el miedo, pues los hombres vencidos en la guerra, precisamente, por miedo a la muerte, aceptan ser súbditos de uno o más hombres (2010).

³⁰ De manera no tan velada, Hobbes está criticando a partir de esta idea la teoría del derecho divino de los reyes, desde la cual se pretendía defender la primacía ontológica de unos hombres sobre otros.

también los hombres que conforman el pueblo deben ser caracterizados como animales rapaces que no tienen reparos en llevar a cabo las acciones más abyectas y crueles con tal de satisfacer sus apetitos y pasiones (2000a: 33-34). De esta forma, el filósofo inglés está recordando un hecho fundamental ya desarrollado en el subcapítulo anterior: los hombres son iguales en tanto que todos buscan la conservación y la seguridad para sus vidas por medio de la satisfacción de sus pasiones y apetitos. Por lo tanto, no hace falta especular demasiado para concluir que en el marco del estado de naturaleza la mayoría de los hombres buscó afirmar instintivamente su impulso vital por medio de pasiones como la vanidad, el orgullo, la gloria y el honor; tal situación trajo como consecuencia, evidentemente, una serie de enfrentamientos entre ellos: *“(...) en perpetuo estado de desconfianza y estudiando cómo molestarse mutuamente, con lo cual el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra”* (2005:173).

En *Leviatán*, Hobbes explica de manera más detallada lo anterior identificando tres causas asociadas a la naturaleza humana que habrían desencadenado este escenario en el cual *“el hombre es un auténtico lobo para el hombre”* (2000a: 34). En primer lugar, menciona el hecho de que todos los hombres tienden naturalmente a competir; tras ello, sostiene que la desconfianza también es una característica inherente a aquellos y, por último, recuerda como causa determinante del conflicto la pasión tan peligrosa de la gloria:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido (2010: 102).

Como se ha mencionado antes, la conducta humana se encuentra determinada, fundamentalmente, por las pasiones que inclinan hacia la violencia sobre los demás. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que, desde la perspectiva hobbesiana, cualquier forma

de violencia que pudo haber empleado el hombre durante el estado de naturaleza se encontraba plenamente justificada, pues en unas condiciones de vida marcadas por el conflicto aquel tenía el derecho para realizar cualquier acción que considerara conveniente para su seguridad individual³¹. Así, el hombre gozaba de una libertad absolutamente radical, ya que los órdenes político y moral todavía no habían sido creados. No existían ni acciones buenas o justas ni acciones malas o injustas³². El hombre natural era, entonces, un ser apolítico y amoral, únicamente movido por su deseo de preservación y seguridad. Asimismo, las leyes de naturaleza, como se ha mencionado antes, no fueron obedecidas por la mayoría de los hombres, debido a que la razón suele ser impotente frente a las pasiones y apetitos. La violencia, la disputa, el desorden y el caos habrían reinado, entonces, en la existencia natural de los hombres³³. Según Hobbes, de lo anterior se puede deducir que el hombre nace inepto para vivir en sociedad (2000a)³⁴, ya que en condiciones naturales siempre se le encontrará enfrentado a sus semejantes. El otro se convierte, de esta manera, en un enemigo potencial o efectivo según sea el caso.

A pesar de todo lo anterior, es posible que en pleno estado de naturaleza se hayan establecido pequeñas sociedades entre los hombres. Sin embargo, el motivo fundamental de las mismas, afirma el filósofo inglés, no habría sido otro que el hecho de obtener algún honor o beneficio individual. Percatándose los hombres de que a través de dichas asociaciones no iban a lograr nada seguro para sus vidas dadas la rapacidad y violencia de sus semejantes, es bastante probable que hayan terminado disolviéndolas rápidamente. Quiere decir que no

³¹ En estado de naturaleza es completamente válido *“el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”* (Hobbes: 2010: 101).

³² De esto se deduce que el hombre no es malo por naturaleza, pues las inclinaciones y apetitos violentos y egoístas que este tiene brotan simplemente de los estratos más bajos de su alma. En otras palabras, aquello que es completamente natural no puede ser juzgado como bueno o malo. Ahora bien, en el marco del estado de naturaleza tampoco es posible enjuiciar las acciones desde la moral, porque esta es concebida por Hobbes como una construcción dentro del orden civil. Por lo tanto, solo cuando el hombre abandona el estado de naturaleza resulta válido enjuiciar sus acciones desde parámetros morales.

³³ *“(…) esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas (...)”* (2010: 137).

³⁴ Así, Hobbes contradice una vez más a Aristóteles, quien sostuvo en su *Política* que el hombre es, por naturaleza, un animal social. Es evidente, pues, su pretensión de oponerse a los principales supuestos de la filosofía política clásica, los cuales descansaban, en gran medida, sobre las ideas del estagirita.

fueron sólidas ni duraderas pues los hombres terminaron encontrando más ventajas en la dominación sobre sus pares durante el estado de naturaleza. Por ende, tales formas de asociación entre aquellos se habrían dado de manera accidental, no por naturaleza, como pudo haber sostenido el aristotelismo en su defensa cerrada del carácter comunitario del hombre y de la primacía ontológica de la *polis* (2000a: 53-57).

Si bien el triunfo sobre sus pares se habría convertido en el principal motivo de felicidad para el hombre natural, este no habría tardado demasiado en percatarse de que el constante conflicto con otros hombres acarreaba un sinnúmero de peligros y riesgos para su propia vida. En otras palabras, esta situación de guerra de todos contra todos tuvo que desencadenar un miedo terrible entre los hombres. Probablemente, una herida real o un dolor físico durante los mencionados conflictos y disputas habrían hecho que el hombre sienta un considerable miedo por la muerte; con lo cual, esta pasión se tornó, después de todo, más intensa que el honor, la gloria, la ambición y demás pasiones afirmativas. Fue así que el estado de naturaleza terminó siendo un escenario marcado por la infelicidad, la miseria y la precariedad; ocurre que el objetivo fundamental en la vida del hombre (la seguridad) no quedaba garantizado. Los hombres se percataron, en efecto, de lo vulnerables que se encontraban manteniéndose aislados uno del otro:

Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos. Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían (2000a: 57)³⁵.

Desde la perspectiva hobbesiana, el miedo se presenta, entonces, como la piedra angular del origen del Estado o sociedad política. Las pasiones afirmativas quedan desplazadas en su influencia sobre la conducta humana por dicho temor hacia los otros. En palabras de Strauss

³⁵ "El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón" (Hobbes: 2010: 80).

solo mediante el conocimiento de un peligro mortal, conocimiento que es al mismo tiempo un repliegue ante la muerte, puede el hombre librarse radicalmente de la vanidad natural, de la natural absorción en el mundo de su imaginación. Si este es el caso, el miedo a la muerte, el miedo a una muerte violenta, es la condición necesaria no solo de la sociedad sino también de la ciencia (...) La vanidad es entonces la razón última de la incapacidad de aprender, del prejuicio y la superstición, así como de la injusticia (2011: 52-53).

Este planteamiento hobbesiano supuso una audaz crítica a la concepción aristocrática de la virtud, cuya influencia notable se había dejado sentir en la tradición moral de la Europa pre-moderna, quedando para la época del filósofo inglés algunos rezagos de cierta importancia. Por mencionar un caso, los duelos seguían gozando de popularidad en gran parte del continente europeo como mecanismos para resolver cuestiones de honor. Se asumía que una gran afrenta debía ser respondida (sobre todo si se era un miembro de las clases más altas) con un reto a duelo. Hobbes ve en estas prácticas, por supuesto, una fuente de desorden e inseguridad públicos que debe ser eliminada cuanto antes.

En suma, una moralidad política de carácter secular no basada en el honor, la gloria y la vanidad sino en el miedo, la humillación y la sumisión era la propuesta del filósofo de Malmesbury. Algunos intérpretes de su obra (Strauss: 2011) han visto en esta concepción no solamente una crítica sin más a ciertas concepciones morales de carácter pre-moderno sino también un esbozo de moralidad burguesa para la cual aspectos propios de la virtud heroica como la valentía, la sabiduría, la autoridad, la nobleza, etc., resultaban completamente inútiles dentro de una todavía incipiente lógica de la eficacia.

Al mismo tiempo, otro aspecto central que se deduce de las reflexiones hobbesianas anteriores es que los órdenes social y político no tienen como correlato que los sostenga un orden suprahumano, sino que su origen se remonta exclusivamente a la voluntad humana. En otras palabras, a diferencia de las concepciones políticas de la antigüedad y del medioevo, la propuesta del filósofo de Malmesbury no parte del supuesto de que un orden sobrenatural tiene que ser develado para comprender cómo es que los hombres deben vivir en sociedad. Para Hobbes, es el hombre el encargado de precisar cuál es el orden político-moral más conveniente para vivir en condiciones de paz, orden y seguridad:

(...) la razón, que ha de construir y garantizar el orden, no puede poner los fines ni los valores; ella no puede imponer al hombre, fingiendo conocer lo absoluto, una ley a la cual someterse, unos deberes que cumplir, unos derechos que proteger. La razón es el instrumento del orden, pero no en tanto que lo descubre, sino en tanto que lo construye. Su tarea no es imponer el orden verdadero, bueno, bello o justo al hombre, sino construir para el hombre el orden que es verdadero, bueno, bello y justo para él³⁶ (Bermudo:1998: 58-59).

Por todo lo anterior, Bermudo considera que en el proyecto filosófico-político de Hobbes el hombre, en gran medida, se encuentra liberado de fines trascendentes, ya que resultaría absurdo imponerle una moralidad en sentido fuerte a un ser cuya preocupación se reduce exclusivamente a la seguridad necesaria para la preservación de su propia existencia; *“sin ningún ideal que cumplir, ninguna esencia que realizar, ningún valor que defender (...) El individuo hobbesiano es dramáticamente libre, con esa libertad que brota de su ontológica soledad”*. (1998:60).

A partir de las reflexiones anteriores, ha sido posible arribar a la certeza de que el hombre no puede mantenerse en unas condiciones de anarquía, desorden e inseguridad como las que se asocian con el estado hipotético de naturaleza. Se le torna necesario pensar, indefectiblemente, en un orden civil que pueda garantizar la consecución de la que representa su aspiración fundamental: la seguridad para la vida. Ahora bien, con relación a lo anterior, cabe tener en consideración las siguientes interrogantes: ¿Qué características debería tener una sociedad política para ser capaz de satisfacer dicha necesidad básica de los hombres? ¿Cómo se hará posible la construcción de la misma en un escenario en el que el otro es visto como una posible amenaza para nuestra existencia? ¿Acaso no hace falta asumir en el hombre cierto instinto gregario para pensar en una vida en sociedad? Y, sobre todo, ¿la propuesta de Hobbes, tal y como parece, no contempla la importancia de otros fines y metas políticos que no sean los vinculados a la seguridad, el orden y la paz?

³⁶ Como sostiene Negro Pavón, tanto para Hobbes como para toda la ética inglesa los valores son subjetivos. Al respecto, sostiene el filósofo inglés que *“todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción bien, y mal a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe cosa tal como (...) bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros”* (2005:125).

2.4. Los fines del Estado en Elementos de Derecho Natural y Político: Los últimos rezagos de la filosofía política clásica en la filosofía hobbesiana

A pesar de que el miedo fue la pasión que se tornó central durante el estado de naturaleza (determinando así la necesidad de establecer una sociedad que pueda garantizar la seguridad entre los hombres), esto no significa, para Hobbes, que pasiones afirmativas como la gloria, la vanidad y la avaricia tengan que ser asumidas como completamente desarraigadas de la condición humana en general. El deseo de los hombres de imponerse sobre sus semejantes a través de la dominación, la violencia, la rapiña, el engaño, etc., supone una inclinación natural que no dejará de hacerse presente, concretándose indefectiblemente en acciones y discursos cargados de hostilidad hacia aquellos que representen una amenaza potencial; sobre todo, el filósofo inglés precisa que tal anhelo egoísta y rapaz reaparecerá cuando el miedo a recibir una muerte violenta no sea lo suficientemente definitivo e intenso como para inclinar a los hombres a la paz (2000a).

Por ello, la ayuda mutua que han decidido prestarse los hombres con miras a la seguridad y la preservación no puede reducirse, por ejemplo, a la conformación de una alianza entre dos o tres de ellos, pues en este caso cabría la posibilidad de que uno de los miembros de la misma no respete las condiciones pactadas al tornársele factible, ventajosa y poco riesgosa la alternativa de arruinar a su compañero o compañeros. O podría ocurrir simplemente que una alianza tan pequeña como la mencionada dé valor a otros hombres para atacarla, aunque estos se encuentren en desventaja numérica, ya que no es improbable, recuerda Hobbes, que por medio de engaños y astucias un hombre pueda superar a dos o más hombres que han formado una alianza.

Siguiendo la misma perspectiva, el filósofo de Malmesbury señala lo siguiente sobre la naturaleza de las alianzas o sociedades entre los hombres:

Aun suponiendo que se juntasen un gran número de hombres para su defensa mutua, de ello no se seguirían sin embargo efectos, a menos que todos dirijan sus acciones en un sentido único e idéntico; pero esto de dirigir los esfuerzos en un mismo e idéntico sentido es lo que

hemos llamado consentimiento (...) Este consentimiento (o concordia) entre muchos hombres puede ser debido al miedo de una invasión inmediata, o a la esperanza de una conquista presente, o de botín, y perdurar tanto como dure la acción; no obstante, considerando la diversidad de juicios y pasiones en tantos hombres que luchan naturalmente por la preeminencia y el honor, resulta imposible que sean duraderos entre ellos, no solo su consentimiento de ayudarse unos a otros frente al enemigo, sino incluso la paz (2005:208).

Como consecuencia de lo anterior, Hobbes concluye en cada una de las tres versiones de su teoría política (*Elementos, De Cive* y *Leviatán*) que el consentimiento y el acuerdo libres entre muchos hombres no son suficientes para establecer el orden social necesario con miras a la defensa de sus vidas. Contra lo que podrían suponer los seguidores de la filosofía política clásica, además de la convicción de establecer una ayuda mutua, se hace indispensable desarrollar un mecanismo que obligue a cada hombre a no quebrantar dicha alianza como consecuencia de su natural inclinación hacia la ambición, la vanidad, la violencia y la rapacidad. Una vez más, Hobbes afirma que el temor mutuo es la forma más eficaz de contrarrestar tales pasiones humanas. Por ende, podría decirse que el entramado social que se pretende constituir debe tener como uno de sus objetivos principales hacer del miedo entre los hombres una pasión constante, cuyo influjo sobre su conducta no dependa de las circunstancias favorables o desventajosas en las que aquellos se encuentren. En efecto, solo a través del miedo permanente estos renunciarían a imponer su voluntad teniendo como principal recurso el ejercicio de la violencia. Siguiendo esta perspectiva, sostiene Hobbes que “*a fin de que los hombres no se atrevan fácilmente unos contra otros, se necesitan grandes ayudas para tal defensa y para producir el temor mutuo*” (2005:208).

Para el filósofo inglés, estas grandes ayudas para lograr tales objetivos solo pueden establecerse por medio del agrupamiento de una multitud de hombres que formen una sola persona, cuya función consistiría, a su vez, en representar un poder común sobre todos los individuos particulares involucrados en el acuerdo o convenio. De esta forma, cada hombre renuncia a sus derechos (es decir, a su fuerza y sus medios) en favor del referido cuerpo político instituido. O, dicho de otro modo, el derecho natural, entendido como libertad absoluta para dirigir nuestras acciones de acuerdo a nuestra conveniencia, queda abolido con

esta superación del estado de naturaleza. Es así como se genera, sobre la base de la voluntad de la totalidad de los hombres, la fundación del Estado o cuerpo político (2010)³⁷.

Ahora bien, entre las características más importantes de este poder común y colectivo, Hobbes refiere que tiene derechos y propiedades independientes, motivo por el cual ningún hombre en particular ni tampoco todos los hombres juntos pueden ser considerados como el cuerpo político o Estado en sí. En todo caso, aclara el autor en *De Cive*, solamente el soberano (aquel que encarna la voluntad de todos³⁸) puede ser asumido de esta última forma (2000a). Sobre la base de todo lo anterior, el filósofo inglés deduce que “*el que ostenta el mando puede imponerse por el terror, mediante el empleo de las fuerzas y los medios de todos, para ordenar la voluntad de todos ellos a la unidad y la concordia mutuas*” (2005: 211). Por eso, los hombres que han renunciado a su derecho natural de imponerse sobre los demás con el objetivo de tener garantizada la seguridad para sus vidas, se denominan súbditos con relación a dicho soberano, cuyo poder debe tener un carácter absoluto e indivisible para que sus decisiones sean verdaderamente eficaces.

El miedo que sentían los hombres hacia sus semejantes en el marco del estado de naturaleza se reduce considerablemente, entonces, al fundarse el Estado, ya que esta institución contrarresta, sobre todo, la posibilidad de que tengamos una muerte violenta a manos de otros hombres; acontecimiento que, para Hobbes, supone el mal primordial que necesariamente tiene que evitarse. Sin embargo, cabe precisar que, como se ha expuesto, una nueva forma de miedo aparece con la instauración de este orden civil: el miedo o terror

³⁷ Es importante recordar que, según Hobbes, el Estado no solamente puede originarse por medio del consentimiento libre de un grupo de hombres en el marco del estado de naturaleza. También hay que contemplar la posibilidad de que aquel tenga o haya tenido su origen en la dominación y violencia de unos hombres sobre otros a través de la fuerza y el poder naturales. Así, concibe el filósofo inglés dos tipos de gobierno: el *institutivo* o *constituido* y el *adquirido* (2000a). Por tal motivo, resulta bastante ingenuo asumir, como Strauss, que Hobbes “*defendió la causa de la justicia: niega que pertenezca a la esencia de la sociedad civil el estar fundamentada sobre el crimen. La refutación de esta premisa principal de Maquiavelo puede decirse que fue el propósito principal de la doctrina de Hobbes sobre el estado de naturaleza*” (1970: 63). Interpretaciones como la anterior llegan a concluir enfáticamente que en la teoría hobbesiana del Estado es patente la defensa de algo así como un momento democrático originario. Posteriormente, se volverá sobre este punto, pues tiene especial relevancia para la comprensión del papel de la seguridad y el miedo en el marco del Estado.

³⁸ Hobbes considera que el soberano puede ser una asamblea de hombres o simplemente un hombre. En el primer caso, se estaría frente a un gobierno democrático-aristocrático, mientras que en el segundo frente a una monarquía. Por la importancia de tener un poder centralizado que pueda afrontar con decisión las diferentes problemáticas surgidas y por otras razones que se desarrollarán posteriormente, Hobbes prefiere el gobierno monárquico.

sentido por los súbditos hacia el Estado, que precisamente por esto último fue representado por el filósofo inglés con la metáfora del monstruo bíblico Leviatán (2010)³⁹. De esta manera, la necesaria producción de un miedo constante ha quedado garantizada. Pero, ¿no resulta absurdo que los hombres decidan salir de un escenario natural marcado por el miedo para establecer una sociedad política con la misma característica fundamental?

Al respecto, el filósofo de Malmesbury responde en sus tres escritos políticos fundamentales que es preferible sentir miedo hacia el Estado que hacia los hombres en general, pues de la primera forma por lo menos se obtiene la seguridad para la vida, mientras que de darse lo segundo el hombre no tendría ni la más mínima posibilidad de vivir en paz, orden y tranquilidad.

No obstante, Hobbes precisa que de lo anterior no se deduce que el Estado tenga que convertirse en una especie de garante absoluto de la seguridad, porque, tal y como se ha referido antes, con la superación del estado de naturaleza la condición intrínsecamente egoísta, rapaz y violenta del ser humano no queda abolida sino solamente contrarrestada dentro de las posibilidades de la acción política. Como sostiene Macpherson, “*Natural, para Hobbes, no se contrapone a social o civil. (...) La condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales; y no aparte, en una época o en un lugar lejanos*” (2005: 35). Se infiere, entonces, que una sociedad completamente pacificada no representa más que una utopía. Una pretensión de este tipo implicaría asumir como probable una transformación radical del alma humana, una reingeniería de la naturaleza del hombre; no obstante, desde la perspectiva hobbesiana, la política (específicamente el Estado) no debe abocarse a una empresa semejante, pues su alcance tiene que restringirse simplemente a prohibir y castigar las acciones peligrosas para el orden y la seguridad sociales.

Hasta aquí, la centralidad de la seguridad como fin exclusivo del Estado hobbesiano parece innegable y no problematizable, pues el miedo que sienten los hombres frente a la posibilidad de tener una muerte violenta les inclina a preocuparse, fundamentalmente, por la preservación de sus vidas. Sin embargo, es importante destacar que en cada una de las tres versiones más importantes de su filosofía política (*Elementos de Derecho Natural y Político*, *De Cive* y *Leviatán*) varía el énfasis en la noción de seguridad como objetivo estatal por

³⁹ Cabe considerar que Leviatán, en la tradición bíblica, es el monstruo que aplaca el orgullo de los soberbios.

autonomasia. Así, en sus dos primeros escritos políticos es patente la consideración de otros fines y metas estatales además de los que se derivan lógicamente de su descripción de la naturaleza humana y del estado de naturaleza (seguridad, orden y paz). Por el contrario, en *Leviatán* (cuya importancia reside en que representa la versión definitiva del proyecto hobbesiano) estas últimas pretensiones mencionadas son las únicas que se consideran para justificar y legitimar la existencia del orden civil. En lo que sigue, se buscará, por ende, desarrollar una respuesta coherente y fundamentada para esta aparente tensión.

Fundamentalmente, la presente investigación tiene como punto de partida para comprender dicha problemática la convicción de que tales diferencias entre los tres escritos políticos tienen su origen en la progresiva ruptura que establece Hobbes con el discurso de la filosofía política clásica, una tradición en la que había sido formado desde una edad muy temprana y cuya influencia, a su vez, todavía podía rastrearse fácilmente en las principales formulaciones teórico-políticas de los siglos XVI y XVII⁴⁰.

Efectivamente, recuerda Strauss (2011) que antes de acercarse a la matemática y a la ciencia natural, el joven filósofo de Malmesbury no escatimó esfuerzos en llevar a cabo un estudio pormenorizado y profundo de los filósofos clásicos, entre los cuales destacaba Aristóteles, tal y como él mismo reconoce en el prólogo a su traducción de Tucídides publicada en 1628:

Muchos han notado que Homero en poesía, Aristóteles en filosofía, Demóstenes en elocuencia, y otros de los antiguos en otros conocimientos conservan aún la primacía: ninguno de ellos fue superado, y algunos ni siquiera fueron emulados en estos tiempos (English Works: vol. VIII: 7).

Es importante precisar que Aristóteles despertó el interés del joven Hobbes, sobre todo, por su propuesta filosófico-política. Las ideas del Estagirita en torno a la física y la metafísica, comenta Strauss (2011), fueron abandonadas por el filósofo inglés una vez que dejó atrás la formación escolástica que había recibido durante su estancia en Oxford.

⁴⁰ Como se expresó en el primer apartado del presente capítulo, sobre todo son los enemigos de la monarquía absoluta en Inglaterra (los representantes del republicanismo y el parlamentarismo) los que hacen suyo el discurso clásico en defensa de la libertad y en contra del absolutismo.

Asimismo, cabe destacar que, a propósito de ideas políticas, otros clásicos como Platón, Séneca y Cicerón también influyeron en el autor de *Leviatán* durante esta etapa temprana, rasgo que se deja traslucir, incluso, en todas las referencias posteriores que hará a estos autores aunque no necesariamente para ensalzarlos. Por todo lo anterior, como afirma el propio intérprete alemán, “*está completamente justificado llamar “humanista” al primer periodo de su vida (hasta 1629)*” (2011: 59). Periodo que, no hace falta insistir en ello, supuso un fundamento importante a partir del cual Hobbes desarrolló luego su reflexión acerca de la naturaleza, causas y funciones del Estado.

También Skinner recuerda esta influencia clásica en Hobbes como un aspecto vinculado al escenario humanista que se estaba viviendo en los principales países europeos:

(...) habría tenido que asistir a clases públicas en la universidad y tomar, en calidad de oyente, cursos extracurriculares sobre retórica (Cicerón y Quintiliano), así como sobre literatura antigua (los que incluían Homero y Eurípides) y filosofía (donde no faltaron la República de Platón y la Ética de Aristóteles). El currículo vigente de Oxford por ese entonces se basaba en gran medida en el estudio de los cinco componentes canónicos de los *studia humanitatis* del Renacimiento: gramática, retórica, poesía, historia clásica y filosofía moral (2010: 22)⁴¹.

Ahora bien, el detalle que se busca resaltar en esta parte de la presente investigación es que cada una de estas distintas versiones de la filosofía política clásica que influyeron en Hobbes tuvieron como rasgo central en común la asunción de la *polis* o ciudad-Estado como la forma de organización política y social por antonomasia; la cual, desde tal perspectiva, se funda con el objetivo de garantizar el bien común; es decir, el bienestar de la comunidad en su totalidad lejos de todo énfasis en las inclinaciones y anhelos particulares. Así lo establece Aristóteles en el siguiente pasaje de la *Política*:

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden solo al interés personal de los

⁴¹ Por supuesto, cabe considerar también la *Política* de Aristóteles, cuya primera versión en inglés se publicó en 1598.

gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres (2003: 128-129)

Desde la óptica aristotélica, esta noción de bien común (además de fundarse en la búsqueda de la libertad y de la no dominación de poderes despóticos o arbitrarios) encierra el imperativo del buen vivir, es decir, de una vida buena y perfecta, pues los hombres

(...) no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua (...) (2003: 133).

Como se recordará, este énfasis en el buen vivir se presenta en la *Política* de Aristóteles como una crítica (justificada o no) contra Platón, quien había sostenido en la *República* que la ciudad-Estado tuvo su origen en el apremio humano por solventar las necesidades materiales más inmediatas y básicas (1998: 121-122). El Estagirita señala que esta es una forma innoble y rústica de comprender la fundación de la sociedad política. Supone pensar, a su vez, en una república fundada en aquellas necesidades en las que centran completamente su atención los animales y los esclavos.

A pesar de esta diferencia con relación a la concepción del origen de la ciudad-Estado, no hay que olvidar que Platón también afirma que el bien común debe ser el fin de todo gobierno justo, pues “*no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad*” (1998: 202); lo cual implica asumir que los distintos individuos pueden armonizar sus intereses con miras a la felicidad de la sociedad en su conjunto. Ahora bien, similar perspectiva se puede rastrear en un filósofo clásico posterior a Platón y Aristóteles: Cicerón, para quien el Estado tiene que estar necesariamente orientado “*en favor de la comunidad de vida feliz y honrada de los ciudadanos, pues esta es la causa principal de la sociedad y lo que la república debe procurar a los hombres, en parte con la educación, y en parte con leyes*” (2009:112).

En suma, se puede sostener sin ningún reparo que los fines que la filosofía política clásica asocia con la política en general y con el Estado en particular resultan bastante audaces y pretenciosos, pues se vinculan con nociones como las de bien común, libertad, educación y virtud; las cuales encierran una confianza casi absoluta en la posible realización de un proyecto colectivo entre los hombres basado en la búsqueda conjunta de una vida buena para alcanzar la felicidad. En otras palabras, en esta perspectiva es posible rastrear una confianza plena en las posibilidades y alcances de la política. En efecto, para la filosofía política clásica, solo una forma de vida política y social como la esbozada se corresponde con la dignidad de la condición humana; solo una existencia como la anterior vale la pena que sea vivida. Como sostiene Strauss, se puede decir a partir de todo lo anterior que “*la filosofía política tradicional miraba muy alto*” (1970: 63), motivo por el cual ineluctablemente terminó desembocando en sus formulaciones más importantes en la descripción de sociedades ideales o utópicas.

Desarrollada la reflexión anterior, cabe preguntarse, ¿qué relevancia tiene la concepción clásica de los objetivos del Estado para el análisis propuesto en esta investigación acerca de la seguridad pública como fin exclusivo del Estado hobbesiano? Dicho de otro modo, ¿en qué sentido esto último resulta crucial para comprender las diferencias entre los tres escritos hobbesianos en lo que respecta a las metas estatales? ¿Acaso la influencia de los clásicos griegos y romanos no solamente se restringe al periodo de juventud de Hobbes sino que se deja traslucir también en su etapa de madurez a través de la asunción de sus ideas para la configuración de la naturaleza y objetivos del aparato estatal?

Como se adelantó líneas arriba, *Elementos de Derecho Natural y Político* (1640)⁴², a pesar de haber aparecido durante lo que Tonnies y Strauss definen como el segundo periodo de la vida intelectual de Hobbes, presenta cierta orientación vinculada con la filosofía política

⁴² Como se ha mencionado antes, esta obra representa la primera versión sistemática de la teoría política de Hobbes. Él elaboró este escrito con el único objetivo de brindar un apoyo intelectual a Guillermo, conde de Newcastle, quien por ese entonces se encontraba inmerso junto con sus seguidores en una serie de debates con los parlamentaristas. Así, el filósofo inglés no tuvo como pretensión que esta obra circulara públicamente, que fue lo que finalmente ocurrió entre algunas personas. Ahora bien, la publicación del escrito se dio recién en 1650 en dos partes: “Human nature” y “De corpore político”. Temeroso de que los parlamentaristas tomaran represalias contra él por su defensa de la monarquía absoluta, Hobbes decidió abandonar Inglaterra en 1640 para refugiarse en Francia, en donde pasó los siguientes once años hasta su retorno.

clásica en lo que concierne a la concepción de los fines y metas del Estado. Así, el filósofo inglés afirma en dicha obra que la unión que se conforma para salir del estado de naturaleza

es lo que los hombres llaman hoy día un cuerpo político o sociedad civil; los griegos lo llamaron polis, es decir, ciudad; lo que se puede definir una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común (2005:211).

El filósofo de Malmesbury parece sugerir con esta comparación que entre el Estado que está presentando como forma de organización social y la *polis* o ciudad-Estado de los antiguos no habría diferencias fundamentales sino más bien importantes semejanzas. Por tal motivo, inmediatamente después de haber establecido dicho paralelo, agrega a los objetivos estatales que se derivan necesariamente de su ya desarrollada descripción de la condición humana en general y del estado de naturaleza (la seguridad, la paz y la defensa), el bienestar de todos los hombres en comunidad. Siguiendo la misma perspectiva, Hobbes refiere líneas después de lo anterior que *“esta unión en una ciudad o cuerpo político está instituida con un poder común sobre todas las personas particulares o miembros del mismo, para el bien común de todos”* (2005: 221). Es decir, hace suyo una vez más el ideal clásico de que el orden civil se establece para el bienestar general de la sociedad en su conjunto, dejando de mencionar en este último caso los objetivos estatales relacionados con la defensa y la seguridad.

Por otro lado, cuando Hobbes hace referencia a los deberes que tiene el soberano político, la mencionada influencia de la filosofía política clásica vuelve a traslucirse, pues en dicho apartado de *Elementos* hace énfasis en cómo aquel debe preocuparse no por el gobierno sino por el buen gobierno del pueblo (2005), sugiriendo de esta manera para la acción política un objetivo más allá de la mera preservación del orden y la paz. Continuando, en gran medida, con esta orientación, agrega el autor de *Leviatán* que el bien temporal del pueblo se funda en cuatro requisitos fundamentales: “1). *Multitud*, 2). *Comodidad de vida*, 3) *Paz interior* y 4). *Defensa contra el poder extranjero*” (2005: 299). El importante detalle a considerar en esta secuencia es que dos requisitos no vinculados directamente con la seguridad frente a la violencia se anteponen a la paz y la defensa. Y, además, a través de la idea de una comodidad de vida parece estarse insinuando una especie de vida fundada en la felicidad y el bienestar cuya promoción también representaría un deber para todo soberano, pues, recordando la

célebre distinción aristotélica, no se crearían los gobiernos para el mero vivir sino para el buen vivir.

En *Elementos*, la influencia de la filosofía política clásica en las ideas de Hobbes se hace patente, asimismo, cuando se establece la distinción entre Estado artificial y Estado natural o despótico:

El sometimiento de aquellos que establecen una república entre ellos no es menos absoluto que la sujeción de los siervos; por tanto, su situación es la misma, si bien las esperanzas de aquéllos son mayores que las de estos, pues quien se ha sometido voluntariamente piensa que existe una razón para hacerlo, mejor que quien se ha sometido por la fuerza; y al haberlo hecho libremente se llama a sí mismo, a pesar de estar sometido, HOMBRE LIBRE (freeman); de donde se desprende que la libertad no consiste en encontrarse exento de sujeción y obediencia al poder soberano, sino en una situación mejor que la de aquellos que han sido sometidos mediante fuerza y conquista (2005: 246-247).

Para Strauss (2011), Hobbes estaría expresando en este pasaje de *Elementos* una antítesis entre las dos formas mediante las cuales se origina el Estado. Por un lado, el miedo conduce al Estado natural o patrimonial mientras que, por otro lado, la confianza y la esperanza encaminan a los hombres al Estado artificial, motivo por el cual estos esperan obtener de él las suficientes condiciones como para garantizar una vida libre y autónoma: *“Pero esta antítesis, en tanto que la democracia es la forma primaria del Estado artificial (en Elementos), significa preferencia por la democracia por sobre la monarquía patrimonial”* (2011: 99). Dicho de otro modo, el intérprete alemán se encuentra convencido de que tal distinción encierra cierta postura favorable a la democracia y, como consecuencia, a los planteamientos de la filosofía política clásica. Pero, ¿acaso anteriores subcapítulos no habían dejado clara la pretensión de Hobbes de establecer una ruptura con esta tradición a la que acusa, incluso desde *Elementos*, de haber carecido de método? ¿Suponen todas las referencias anteriores la concepción de un Estado que va más allá de la búsqueda de seguridad, orden y paz? ¿Cómo interpretar, entonces, tales elementos clásicos en esta primera versión importante de la teoría del Estado de Hobbes?

A pesar de estas referencias, a veces explícitas y a veces sutiles, a las ideas de ciudad, bien común, felicidad y libertad en el marco de los fines u objetivos del Estado, es necesario hacer patente que en *Elementos* también se señala la imposibilidad de que los hombres establezcan condiciones básicas de concordia y bienestar común en la sociedad sin el establecimiento de un poder coercitivo, cuyo principal recurso sea la administración del miedo. Al respecto, Hobbes comenta lo siguiente:

Puede objetarse en contra de lo expuesto la experiencia que tenemos de ciertas criaturas irracionales que viven continuamente, sin embargo, en buen orden y armonía para su beneficio común (...) Tenemos la experiencia de esto en un pequeño animal, la abeja, que por tanto se incluye entre los *animalia política*. Así pues, ¿por qué los hombres que prevén sus ventajas no pueden mantener continuamente la concordia sin necesidad de compulsión, igual que hacen otros animales? (2005: 208-209).

Como se ha referido en subcapítulos anteriores, Hobbes responde a lo anterior sosteniendo que, a diferencia de lo que acontece entre los hombres, entre los llamados *animalia politica* no existen pasiones como la envidia, el orgullo, la precedencia, el honor, el dominio, etc., las cuales alientan la discordia, el desorden y la inseguridad. Por lo tanto, el ideal clásico de la *polis* o ciudad (entendido como la confluencia de un grupo de hombres que están dispuestos a regular libremente sus conductas sobre la base de principios racionales con miras al bien común) no es, para Hobbes, más que una utopía. El sometimiento basado en el miedo resulta ser una perspectiva irrenunciable, porque el hombre es inepto para vivir en sociedad. Si se puede tener una certeza sobre la naturaleza del hombre, es que esta se encuentra direccionada hacia el interés estrictamente individual. Entonces, la concepción aristotélica (y clásica en general) del hombre como *zoon politikón*, como potencial ciudadano, no tiene, para Hobbes, ningún fundamento basado en la verdadera naturaleza o esencia del hombre.

Elementos contiene, además, una crítica a la noción de bien común en sí misma, la cual suele ser entendida como el fin supremo de la *polis* o de cualquier cuerpo político en general. Así, refiere Hobbes que los hombres llaman bueno a los que les agrada y malo a lo que les desagrada. Es decir, difieren entre sí con relación a la distinción entre bien y mal. Por

lo tanto, “no existe cosa tal como agason aplos, es decir, bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros” (2005: 125). Esto supone asumir, como es evidente, que los valores tienen un fundamento estrictamente subjetivo; desde esta perspectiva, resulta imposible establecer un ideal de vida buena o una concepción de bien común como objetivo político compartido entre una totalidad de hombres, tal y como perfiló la filosofía política clásica.

Cabe recordar también que Hobbes tiene como principio de su antropología la certeza de que el hombre es, fundamentalmente, deseo irrefrenable. Así, si este logra satisfacer aquello que tiene en mente, no tardará en presentársele otro anhelo cuya realización pretenderá lograr. Los deseos del hombre no cesan, en efecto, sino con la muerte. Con lo cual, pensar en un fin último para la vida del hombre en sociedad, siguiendo la misma línea de los clásicos, resulta completamente absurdo:

En cuanto al fin último en que los antiguos filósofos situaban la felicidad y sobre el que tanto discutieron sobre el medio de alcanzarlo, no existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él que el que conduce a Utopía: pues mientras vivimos tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior (2005: 126).

Para el autor de *Leviatán*, la idea de felicidad presentada por los clásicos no solamente es utópica debido a lo anterior, sino también porque presupone la posibilidad de que el hombre tenga una aspiración fundamentalmente social o vinculada al bien común. Como se ha expuesto antes, esto último es imposible dado el natural egoísmo humano. La felicidad solamente puede ser comprendida, pues, como un adelantar siempre al que nos está superando en un determinado momento y en una circunstancia específica, no como un sentimiento que pueda ser pensado en un horizonte social o comunitario (2005).

Finalmente, vale la pena destacar que la anteriormente comentada diferencia entre las dos formas de originarse los Estados (la artificial o libre y la despótica o patrimonial), no vuelve a ser desarrollada por Hobbes en *Elementos*. Por el contrario, abundan los pasajes en los que refiere que los dos tipos de pacto obligan de la misma forma y, por lo tanto, tienen las mismas consecuencias en cuanto a las expectativas y esperanzas de los hombres, pues tanto uno como el otro nacen de un acto absolutamente voluntario; juicio este último que de

ninguna forma sería admitido dentro de la filosofía política clásica. Esto lleva a intérpretes como Skinner (2010) a ponderar dicha distinción hobbesiana (en la que, sin embargo, enfatiza Strauss) como un mero desliz que no debe tomarse seriamente. Desde nuestra perspectiva, Hobbes señala de esta manera cómo es que ninguna forma de Estado se plantea como meta específica la promoción de una vida más libre para los gobernados.

Entonces, ¿cuál es el sentido del uso de términos como *polis*, bien común y felicidad en la teoría del Estado presentada en *Elementos*? ¿Hobbes asumió, efectivamente, una concepción del Estado asociada con el objetivo de realizar no solamente la seguridad, el orden y la paz sino también los ideales clásicos mencionados? ¿O acaso en *Elementos* no hay más que un uso meramente retórico de nociones de origen clásico en tanto que las mismas, como se ha venido sosteniendo, son criticadas a lo largo de esta obra?

A propósito de estas interrogantes, Strauss afirma lo siguiente en su célebre obra dedicada a la teoría política de Hobbes:

La ruptura con Aristóteles solo se consumó con relación a los estudios matemáticos y científicos de Hobbes, e incluso entonces, no fue, en rigor, inmediata. La polémica con Aristóteles en *Elements* en modo alguno es tan violenta como en *De Cive* o en *Leviathan* (2011: 60).

Efectivamente, puede aceptarse -siguiendo la interpretación de Strauss- que *Elementos* es, de alguna manera, el escrito político de Hobbes más vinculado con la tradición clásica debido a las referencias y pasajes ya comentados y analizados. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta que las nociones de ciudad, bien común, felicidad y libertad, tal y como fueron concebidas por los clásicos, difícilmente se pueden insertar con coherencia en la teoría política de Hobbes, por todos los motivos anteriormente expuestos en esta investigación. Dicho con otras palabras, las ideas del filósofo inglés en torno a la condición humana, el estado de naturaleza, la fundación del Estado, etc., son imposibles de conciliar con los mencionados principios clásicos, siendo consciente de esto el mismo Hobbes al plantear una crítica a aquellos en distintos momentos de *Elementos*. Por ende, tales referencias a fines, metas e ideales no vinculados con la seguridad, el orden y la paz no son más que rezagos de la influencia de la filosofía política clásica en la obra del filósofo de

Malmesbury; en la mayoría de los casos, no deben ser entendidas como una asunción de los fundamentos de la tradición clásica, pues el mencionado autor no se compromete verdaderamente con los sentidos originales de las nociones mencionadas. Así, cabría sostener que en *Elementos* el uso de la terminología clásica tiene, fundamentalmente, un carácter meramente retórico, desvinculado de los principios más importantes desarrollados por el filósofo inglés en dicha obra.

Esta ruptura de la teoría política de Hobbes con los fines del Estado planteados por la filosofía política clásica queda refrendada cuando se considera un pasaje de *Elementos* como el siguiente:

El fin por el cual un hombre renuncia y entrega a otro o a otros el derecho de protegerse y defenderse por sus propios medios (power), es la seguridad que espera de protección y defensa por parte de aquellos a quienes la ha confiado. Un hombre puede entonces considerarse seguro, cuando cabe prever que no se ejercerá violencia contra él, pues el autor puede ser disuadido por el poder soberano, al que cada uno de ellos se ha sometido; y sin esa seguridad no existe razón para que un hombre se prive a sí mismo de sus propias ventajas, convirtiéndose en presa de los demás (2005: 218).

Evidentemente, el énfasis en la seguridad como objetivo exclusivo del Estado es bastante patente. A lo largo de *Elementos*, son más los pasajes que refuerzan esta orientación:

Vamos a considerar de momento una multitud de hombres en trance de unirse en un cuerpo político para su seguridad, tanto recíproca como frente a sus enemigos comunes, y todo eso mediante convenios. Saber qué convenios necesitan depende del conocimiento de las personas y del conocimiento de sus fines (2005: 216).

En el siguiente subcapítulo, se hará todavía más explícito este marcado distanciamiento de Hobbes con los ideales clásicos a través del análisis de *De Cive*, obra en la que la noción de seguridad adquiere una centralidad más decisiva en su teoría del Estado y en la que, a su vez, se aborda con profundidad el problema de la libertad como meta del aparato estatal.

2.5. ¿La libertad de los individuos como meta del Estado?: De Cive o sobre los nuevos alcances de la ruptura hobbesiana con la filosofía política clásica

Como segundo escrito político, *De Cive* (1642)⁴³ resulta completamente relevante para continuar explorando la propuesta hobbesiana acerca de los fines y metas que debe cumplir el Estado. Ahora bien, a pesar de que en dicha obra la crítica a la filosofía política clásica adquiere más profundidad y consistencia con relación a lo desarrollado en *Elementos*, representaría un grave error no prestarle atención a las abundantes referencias que todavía es posible encontrar en aquella a nociones relacionadas con la mencionada tradición filosófica. Por ende, tal y como sucedió a propósito de *Elementos*, cabe preguntarse, ¿qué tanto esta característica problemática del segundo escrito hobbesiano refleja una configuración más amplia y compleja de los alcances y límites del Estado? ¿Acaso el filósofo de Malmesbury pudo haber considerado otros ejes para la política, yendo más allá, por tanto, de la seguridad, el orden y la paz civiles? ¿O es que, una vez más, solamente se deben interpretar tales referencias a concepciones de la filosofía política clásica como meros rezagos de esta en la obra del autor inglés?

Para responder a estas interrogantes, hay que considerar, en primera instancia, cuál fue la finalidad de Hobbes al publicar *De Cive*. Sobre el particular, el mismo autor inglés afirma lo siguiente:

en este libro encontrarás brevemente descritos los deberes de los hombres, primero, como hombres; después, como súbditos; y, por último, como cristianos. Bajo esos deberes están contenidos no solo los elementos de las leyes de naturaleza y de las naciones, además del verdadero origen y poder de la justicia, sino también la esencia de la misma religión cristiana, en la medida en que ello puede caber dentro de mi propósito (2000a: 39).

En pleno preámbulo de las guerras civiles en Inglaterra, (cuando la legitimidad de la autoridad absoluta del monarca había sido puesta en tela de juicio, principalmente, por los

⁴³ Esta obra fue escrita durante el primer año de autoexilio de Hobbes en Francia. Como se recordará, el filósofo de Malmesbury decidió marcharse de Inglaterra como consecuencia de la convocatoria del Parlamento Largo, pues esta acción comprometía seriamente las pretensiones e intereses del sector conformado por los monarquistas. Su destierro terminó extendiéndose hasta su regreso en 1652.

grupos democráticos) Hobbes pensó que la difusión de un conjunto de ideas (racionalmente fundamentadas) que dieran cuenta de los deberes a cumplir por parte de los individuos en su papel de súbditos podía resultar completamente decisiva para evitar un desorden y caos generalizados. Como se expuso en subcapítulos anteriores, fue así como las circunstancias lo obligaron a adelantar su proyecto teórico a través de la publicación de *De Cive*, título que en español se podría traducir por *Del Ciudadano*.

Precisamente, el título de esta obra plantea un importante desafío para el hilo interpretativo que está siguiéndose en la presente investigación. Si se ha sostenido hasta aquí que Hobbes establece una ruptura con la filosofía política clásica en el marco de su pretensión por desarrollar una teoría del Estado debidamente fundamentada en los principios que él mismo ha descubierto acerca de la naturaleza humana, ¿por qué hace uso de un término tan estrechamente vinculado con dicha tradición para titular su segundo escrito político? ¿Se puede afirmar seriamente que algo tan fundamental como esto no representa más que un rezago irrelevante de la filosofía política clásica, tal y como se sostuvo en el subcapítulo anterior con respecto a ciertas nociones encontradas en *Elementos*? Y, ¿acaso no había referido Hobbes en el pasaje citado anteriormente que el objetivo de *De Cive* consistía en presentar los deberes de los súbditos? ¿O es que, para el filósofo inglés, entre los términos súbdito y ciudadano existe una estrecha relación?

A propósito de esta problemática expuesta, es importante señalar que el término ciudadano no solamente resulta central en el título de este segundo escrito hobbesiano, sino que también representa una referencia bastante constante y habitual a lo largo de sus dieciocho capítulos⁴⁴:

Hemos, pues, de entender que esos ciudadanos en particular han transferido todo su derecho de hacer la guerra y la paz a un hombre o a un concejo; y que este derecho que podemos llamar la espada de la guerra pertenece al mismo hombre o concejo al que pertenece la espada de la justicia (2000a: 126).

⁴⁴ Cabe destacar que en *Elementos* también se hace uso del término ciudadano, pero no de manera tan marcada como en *De Cive*.

En la misma línea, Hobbes vincula el término ciudadano con el de ciudad en dos pasajes cruciales del capítulo de *De Cive* en donde se establecen los fundamentos de la soberanía absoluta del gobernante:

Pero esas reglas y medidas suelen llamarse leyes civiles, o leyes de la ciudad, al ser órdenes de aquel que tiene el poder supremo en la ciudad. Y las leyes civiles (definámoslas) no son otra cosa que los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos (2000a: 127).

Es, pues, evidente que en toda ciudad hay algún hombre, o concejo, o tribunal que tiene tanto poder sobre cada ciudadano en particular como cada hombre tiene sobre sí mismo fuera del estado civil, es decir, un poder supremo y absoluto, solo limitado por el vigor y las fuerzas de la ciudad misma, y por ninguna otra cosa del mundo (2000a: 137).

El crucial detalle a considerar es que, tal y como se esbozó en el subcapítulo anterior, el concepto de ciudadano que se encontraba vigente en los discursos políticos de la Inglaterra de Hobbes, en tanto que tenía su origen en la tradición clásica de griegos y romanos, fundábase en la idea de que ciudadanos eran aquellos que se encontraban bajo su propio poder o dominio. Al ser tales hombres racionales, se argumentaba, tienen derecho a decidir libremente sobre sus vidas, sin que ninguna forma de poder arbitrario tenga influencia directa en sus voluntades. Incluso, recuerda Skinner (2010), no era necesario para estas perspectivas democráticas la consideración de la interferencia efectiva de dicho poder en la voluntad de los individuos para que se torne válido hablar en términos de opresión y esclavitud contra ellos. Bastaba el hecho de que estos tengan que vivir en un estado permanente de angustia frente a las posibles decisiones que pudiera tomar un poder de tales características. Por todo lo anterior, tanto republicanos como parlamentaristas radicales defendían como legítima la retención de una parcela de poder político por parte de aquel al que se denominaba ciudadano; parcela de poder desde la cual este adquiría, en primer lugar, cierta protección frente a los posibles excesos del soberano político y, en segundo lugar, la posibilidad de participar activamente de los asuntos públicos en su condición de hombre libre y racional que puede darse leyes a sí mismo.

Con el objetivo de hacer referencia al contexto en el que cobró preponderancia esta visión en torno a la ciudadanía, Skinner afirma lo siguiente:

Esta concepción de la libertad y la servidumbre alcanzó especial preeminencia dentro de la teoría política en lengua inglesa en las décadas previas al estallido de la Guerra Civil Inglesa, en 1642. Los opositores a la monarquía de los Estuardo objetaban que diversos derechos y libertades estaban siendo socavados por las políticas jurídicas y fiscales de la Corona. (...) Lo que los inquietaba era, principalmente, que la Corona, al hacer hincapié en sus derechos de prerrogativa, estaba sentando las bases de una forma de poder discrecional, y, por tanto, arbitraria, que tenía el efecto de reducir al pueblo de Inglaterra, nacido libre, a una condición de sometimiento y servidumbre (2010: 11-12).

Si en el contexto intelectual del siglo XVII el concepto de ciudadano encerraba una carga semántica como la presentada líneas arriba, ¿por qué Hobbes anuncia con el título de su obra que su reflexión girará en torno a la figura del ciudadano? A propósito de dicha problemática, la respuesta que busca aportar esta investigación es que en *De Cive* el filósofo inglés se compromete con la empresa de resemantizar tal concepto, vaciándolo de su original sentido clásico-republicano y asociándolo con su definición de lo que representa ser un súbdito. Es decir, cuando Hobbes hace mención al ciudadano o a los ciudadanos, está haciendo referencia al súbdito o a los súbditos. El siguiente pasaje de la referida obra expresa de manera patente cómo es que, para él, ciudadano y súbdito tienen el mismo significado:

Para hacer tal cosa, como ningún hombre puede transferir su poder de un modo natural, le basta con renunciar a su derecho de ofrecer resistencia. Cada ciudadano, como también cada persona civil subordinada, se llama súbdito de aquel que tiene el mando principal (2000a:119).

Siguiendo la misma perspectiva, Hobbes expresa de la siguiente forma la relación de equivalencia entre los conceptos de ciudadano y súbdito:

Pero ningún contrato puede hacerse (como ya se ha mostrado) entre el súbdito y el pueblo; de ello se sigue que los contratos deben hacerse entre ciudadanos individuales, es decir: contratos en que cada hombre promete someter su voluntad a la voluntad de la mayoría, a condición de que los demás también hagan lo mismo (2000a:147).

Efectivamente, los ciudadanos o súbditos son los individuos que han perdido o cedido su derecho a hacer uso de su propia fuerza con el único objetivo de conseguir la protección del Estado (y, por tanto, del soberano político) en un escenario en el que se hace indispensable conjurar la posibilidad de sufrir distintas formas de violencia. Como consecuencia, Hobbes precisa en *De Cive* que “*haga lo que haga el que manda, no debe castigársele. Pues igual que uno que no tiene fuerza suficiente no puede castigarle físicamente, tampoco puede castigarle legalmente el que no tiene suficiente poder legal*” (2000a:129). El soberano político goza, pues, de completa impunidad en lo que concierne a las acciones que realice en el ejercicio del poder. Teniendo como fundamento la figura de la representación, cada una de las decisiones tomadas por él deben ser interpretadas como decisiones de cada uno de los individuos, ya que aquel encarna la voluntad de estos. Por ello, resultaría absurdo que tales resistan o contradigan su propia voluntad. No se puede concebir, para Hobbes, un derecho a la resistencia política contra el soberano. Si los súbditos o ciudadanos pudieran oponerse legítimamente al soberano, el poder de este tendría límites; sin embargo, el filósofo inglés sostiene que el poder soberano, dadas las características ya conocidas de la naturaleza humana, debe ser absoluto e indivisible para que el Estado pueda garantizar el orden y la seguridad en la sociedad. No hay otra forma de contrarrestar la connatural rapacidad y egoísmo humanos. Así, tanto en *Elementos* como en *De Cive*, la acción política queda restringida fundamentalmente al rey o a la asamblea, dependiendo de cuál sea la forma de gobierno instaurada. Los ciudadanos o súbditos quedan impedidos de toda praxis política, ya que no deben hacer más que obedecer al soberano, sin miramientos de por medio y sin aspirar a disputarle, en ningún sentido, el poder⁴⁵.

Llegados a este punto, se ha tornado completamente patente la insuperable distancia semántica entre el concepto de ciudadanía clásico-republicano y el desarrollado por Hobbes en *De Cive*. Evidentemente, su principal objetivo al llevar a cabo esta resemantización del

⁴⁵ En el siguiente capítulo, se mostrará cómo este rasgo también es propio de *Leviatán*.

concepto de ciudadano fue desplazar la teoría de la ciudadanía defendida por republicanos, parlamentaristas y otros grupos de orientación democrática; una perspectiva que tenía enorme aceptación en distintos sectores de la sociedad inglesa. Frente a las protestas de estas agrupaciones políticas, Hobbes habría querido convencer a la opinión pública de que vivir bajo un Estado de carácter absoluto no ponía en peligro la ciudadanía, ya que los ingleses podían seguir considerándose ciudadanos libres en el marco de un gobierno como aquel, aunque en un sentido bastante diferente al enarbolado por los antimonárquicos.

Ahora bien, Hobbes fue consciente de que su particular concepto de ciudadano tornaba necesaria, a su vez, la resemantización del concepto mismo de libertad que formaba parte del discurso de los grupos democráticos (y cuyo origen, una vez más, se remontaba a los escritores griegos y romanos). En efecto, era indispensable establecer exactamente en qué sentido los ciudadanos de una nación podían considerarse hombres libres a pesar de la existencia de un poder político de carácter absoluto.

En primera instancia, cabría recordar que tales antimonárquicos, siguiendo a sus padres intelectuales, distinguieron entre regímenes rectos (en los que se respeta y protege la libertad de los hombres) y regímenes desviados (en los que estos viven en condición de servidumbre). No obstante, considera el autor inglés que esta diferenciación no es más que una forma irracional de expresar aceptación o descontento frente a los diferentes gobiernos de turno. Los hombres que se sienten honrados, respetados y promovidos por un gobierno suelen caracterizar a este como recto; por el contrario, aquellos que se asuman como deshonorados, despreciados y rebajados referirán que el gobierno en el que viven es desviado. Sobre todo, sentirán esto último al considerar que se encuentran sujetos a demasiadas leyes y prohibiciones, sin percatarse de que estas son absolutamente necesarias para que pueda haber paz y seguridad en la sociedad. Significa que, después de todo, aquello que realmente buscan los hombres cuando hacen referencia a la libertad es poder; como ya se señaló, entienden erróneamente que ciudadanos son aquellos que gozan de un poder político sobre la base del cual pueden tener un espectro de acción más amplio, desnaturalizando de esta manera los fundamentos de toda sociedad política convenientemente organizada:

Pero cuando hombres o súbditos particulares piden libertad, bajo el nombre de libertad no están, de hecho, pidiendo libertad sino poder, aunque por falta de conocimiento apenas

reparen en ello. Pues si cada hombre concediese a otro el mismo grado de libertad que él desea para sí, tal y como manda la ley de naturaleza, volveríamos a ese estado natural en el que todos los hombres pueden con derecho hacer todas las cosas (...) Pero si lo que un individuo desea es tener su libertad mientras que los demás están sujetos, ¿qué está pidiendo sino tener poder? Pues quien está libre de ataduras de todo tipo es señor sobre aquellos que todavía continúan atados (2000a: 181).

De esta forma, el filósofo de Malmesbury plantea su crítica a las peticiones de libertad que habían enarbolado, sobre todo, los parlamentaristas y republicanos de su tiempo frente los que consideraron como atropellos tiránicos y absolutistas por parte del monarca de turno. De concretarse sus pretensiones en favor de la libertad, la ciudadanía y la ampliación de la participación política, apunta Hobbes, el poder que ostenta el soberano tendría que dividirse entre todos los que se consideraran aptos para disfrutar de dicha condición o prerrogativa. Pero, como se ha referido anteriormente, la división del poder político tornaría imposible garantizar la seguridad y la paz para la sociedad⁴⁶. Haría que la situación del género humano retrocediera a un escenario en el cual el hombre se convierte en un lobo para el hombre⁴⁷. Se hace necesario, entonces, renunciar inevitablemente a tal concepción de la libertad, pues la misma supone un gran error que ha sido asumido por muchos hombres desde los tiempos de los antiguos griegos y romanos.

En *De Cive*, Hobbes desarrolla hasta tres concepciones distintas de libertad para reemplazar a la anteriormente analizada. En los primeros ocho capítulos, se presentan dos tesis que ya habían sido planteadas en *Elementos*. Por un lado, afirma el filósofo que la libertad debe ser entendida como un acto de deliberación. En otras palabras, a través del hecho de deliberar se expresa la libertad humana. Así, el fin de la deliberación supone, desde

⁴⁶ Ahora bien, cuando Hobbes se refiere a la soberanía absoluta no necesariamente la asocia con la forma de gobierno monárquica. Él asegura que sea cual sea la forma de gobierno en cuestión (democracia, aristocracia), si tiene como objetivo garantizar la seguridad, el orden y la paz de la sociedad, tendrá que hacerlo sobre la base de una soberanía absoluta.

⁴⁷ "Por lo común, hacerlo todo conforme a nuestros deseos sin ser castigados por ello se piensa que es libertad; no poder hacerlo se juzga que es atadura. Pero esa libertad absoluta no es posible cuando hay un gobierno civil y cuando la humanidad vive en paz; pues no hay ciudad que no tenga un mando y una serie de restricciones impuestas por la ley" (2000a: 167).

esta perspectiva hobbesiana, que la voluntad ha decidido actuar en uno u otro sentido, trayendo consigo la culminación de la libertad:

Los pactos y convenios solo se hacen acerca de aquellas cosas que están bajo nuestra deliberación. No puede haber convenio si falta la voluntad del contratante. Pero la voluntad de hacer algo es el acto último de quien ha estado deliberando, de lo cual se deduce que los convenios solo se refieren a cosas que son posibles y que están por venir (2000a: 73-74).

Por otro lado, Hobbes refiere en *De Cive* su conocido concepto de libertad entendido como libertad natural, el cual hace alusión a aquella libertad que se expresa en el marco del estado de naturaleza. Es, precisamente, la libertad irrestricta de acción a la que los hombres deben renunciar para constituir un orden civil que sea capaz de garantizar la seguridad y la paz sociales:

La naturaleza ha dado a cada uno derecho a todas las cosas; es decir, que en el mero estado de naturaleza, antes de que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno, y poseer y disfrutar todo lo que quisiera o pudiera conseguir (2000a: 62).

Sin embargo, el hecho fundamental es que Hobbes se percató de que las anteriores definiciones no son lo suficientemente amplias como para incluir las distintas posibilidades de un concepto tan decisivo para la política como es el de libertad. Como consecuencia de lo anterior, introduce en *De Cive* lo que Skinner (2010) denomina una definición comprensiva de la misma, desde la cual es posible hacer referencia a la libertad de aquellos que deliberan, a la libertad de los que se encuentran en estado de naturaleza y a la libertad de los cuerpos naturales como el agua cuando pueden moverse sin obstáculos:

La libertad, si quisiéramos definirla, no es otra cosa que ausencia de obstáculos que impiden el movimiento. Así, el agua que está contenida en un vaso no tiene libertad, porque el vaso mismo la impide salir afuera; más si el vaso se rompe, el agua queda liberada. De igual modo,

cada hombre tiene mayor o menor libertad, según tenga más o menos espacio en el que moverse; así, quien está encerrado en una prisión grande, goza de más libertad que quien lo está en una pequeña. Y un hombre puede que sea libre hacia un lado, y no lo sea hacia otro (2000a: 167).

Tal y como se ha sugerido hasta aquí, esta argumentación del filósofo de Malmesbury en torno al concepto de libertad tuvo como objetivo fundamental hacerle frente a una problemática que atravesó los principales desencuentros y conflictos socio-políticos de la Inglaterra de su tiempo; una problemática que, a su vez, puede sintetizarse en las siguientes preguntas: ¿Qué significa verdaderamente ser un hombre libre? ¿Cuáles son los alcances y límites de la libertad civil de la que pueden disfrutar legítimamente los ingleses? Según Hobbes, dicha libertad civil se reduce, precisamente, a la posibilidad que deben tener todos los súbditos de desplazarse o moverse libremente, sin ataduras, restricciones u obstáculos físicos de por medio. Como se ha expresado anteriormente, otorgarle alcances más amplios a la libertad de aquellos implicaría ir en contra de los principios básicos a través de los cuales resulta factible fundar un Estado capaz de garantizar eficazmente la seguridad, el orden y la paz.

Sobre la base de lo anterior, el filósofo inglés llega a la importante conclusión de que solamente los esclavos, cuyos cuerpos se encuentran en todo momento encadenados o impedidos, pueden asumirse como hombres carentes de libertad. Ni siquiera los siervos pertenecientes a una colonia dominada por un país conquistador⁴⁸, precisa Hobbes, pueden

⁴⁸ Para la comprensión de esta sutil distinción entre los conceptos de súbdito y siervo puede tenerse en consideración el siguiente pasaje de *De Cive*: “Solo hay tres modos en los que puede tenerse dominio sobre la persona de otro. El primero es si, por un contrato mutuo hecho entre los individuos mismos para lograr la paz y su autodefensa, dichos individuos renuncian a su poder y se lo entregan voluntariamente a un hombre o a un congreso de hombres (...) El segundo tiene lugar cuando un hombre es hecho prisionero en la guerra, o es vencido, o por alguna otra razón no se fía ya de sus fuerzas; y a fin de evitar la muerte, promete su servicio al conquistador o al partido más fuerte, es decir, promete cualquier cosa que se le mande. En contratos así, el bien que recibe quien ha sido vencido o es inferior en fuerza es que se le concede conservar su vida, la cual podía haberle sido quitada en virtud del derecho a la guerra que existe en el estado natural de los hombres; pero a cambio de ese bien, él promete su servicio y obediencia. En virtud, por tanto, de esta promesa, el vencido debe al vencedor un servicio y obediencia absolutos, excepto en lo que repugna a las leyes divinas (...) Ahora bien, quien se ata de este modo es un siervo; y aquel a quien se ata de esta manera es llamado señor” (2000a: 157).

autodenominarse de la anterior manera, ya que, a diferencia de los esclavos, disfrutaban de una libertad gracias a la cual son capaces de movilizar sus cuerpos sin ninguna restricción física:

Todo aquel que es apresado en guerra y se le perdona la vida no se supone que ha pactado con su señor. A ninguno de estos presos se le confía la libertad natural suficiente para que pueda, si así lo desea, escapar, o abandonar su servicio, o maquinarse alguna fechoría contra su señor. De hecho estos sirven encarcelados o con grilletes y, por lo tanto, no reciben el nombre de siervos, sino la peculiar denominación de esclavos (2000a: 157-158).

De estas reflexiones hobbesianas se puede deducir que, en tanto que aquellos que gozan de libertad tradicionalmente han recibido el nombre de ciudadanos, los súbditos y los siervos de cualquier nación ostentan legítimamente tal denominación. En efecto, no resulta ni incorrecto ni impreciso, desde la óptica presentada en *De Cive*, llamar ciudadanos a tales hombres:

El primer modo recibe su principio del poder natural, y puede ser llamado el comienzo natural de una ciudad; el segundo proviene del consejo y constitución de aquellos que se reúnen, y es llamado comienzo por institución. De aquí el que haya dos clases de ciudades: una es natural, como ocurre en el caso de la ciudad paternal y despótica; la otra es institutiva y puede también llamarse política. En la primera, el señor adquiere para sí tantos ciudadanos como desee; en la otra, los ciudadanos, por voluntad propia, nombran a un señor para que rija sobre ellos, ya sea dicho señor un hombre o una asamblea de hombres, a los cuales se les dota del mando principal. (2000a: 120).

En suma, se puede sostener de manera más precisa que Hobbes, a través de *De Cive*, buscó persuadir a la opinión pública de la Inglaterra de su tiempo de que no representaba ninguna amenaza vivir bajo un gobierno absoluto, mientras este respetase la única forma de libertad que toda organización política está obligada a proteger: la libertad de desplazamiento y movimiento de todos los ciudadanos o súbditos. Como esta última condición se encontraba garantizada en el gobierno de Carlos I, para el autor inglés no tenían ninguna justificación

los reclamos y protestas en nombre de la libertad enarbolados por los grupos antimonárquicos, entre los cuales se encontraban los parlamentaristas y republicanos. Era evidente, pues, que tales expresiones de descontento hundían sus raíces en pretensiones utópicas, irresponsables y peligrosas para la estabilidad y el orden civiles, cuyo punto de partida tenía su origen en unas definiciones incorrectas (heredadas de la filosofía política clásica) acerca de lo que representaban tanto la ciudadanía como la libertad civil.

Cabe destacar que, a pesar de que el filósofo de Malmesbury rechazó la filosofía política clásica, fue consciente de que en un escenario político tan propicio para los afanes radicales a favor de las formas democráticas (debido a los atropellos y arbitrariedades perpetrados por la institución monárquica) no podía emplearse un lenguaje completamente distinto al de dicha tradición filosófica. Para él, era decisivo evitar que su perspectiva filosófico-política fuera ubicada sin problemas del lado de las fuerzas intelectuales más conservadoras y recalcitrantes; por el contrario, aquella tenía que ser asumida como una tercera opción, posicionada entre la defensa desmedida de la libertad y el monarquismo absolutista fundado en la teoría del derecho divino de los reyes. Por eso, el uso constante en *De Cive* de términos como ciudad, ciudadano y libertad hunde sus raíces en la intención hobbesiana de emplear estratégicamente el lenguaje clásico-republicano sobre la base de un audaz proceso de resemantización.

Ahora bien, un detalle de suma importancia que se encuentra en el fondo de la señalada resemantización de los referidos conceptos clásico-republicanos, es que a través de ella Hobbes habría buscado, después de todo, desterrar del imaginario político de la sociedad inglesa la idea de que el Estado debe tener entre sus obligaciones centrales la protección de las libertades individuales. Ocurre que el hecho de garantizar el libre movimiento para los cuerpos de los individuos no representa agregar una meta más al aparato estatal, ya que la seguridad que este se encuentra obligado a instaurar en la sociedad consiste, precisamente, en brindarles la posibilidad a los hombres de no ser obstaculizados o impedidos por las acciones violentas, rapaces y egoístas de sus pares. En otras palabras, cuando el Estado hobbesiano busca la seguridad, el orden y la paz en la sociedad, ineluctablemente, está dirigiendo su atención hacia la libertad, tal y como esta es redefinida por el autor inglés. De esto se puede deducir que, para Hobbes, representa un grave error posicionar la pretensión del aparato estatal de establecer las condiciones básicas de libertad civil como un fin u

objetivo distinto (e, incluso, superior) al de la seguridad, tal y como habían hecho los más importantes intelectuales democráticos de su tiempo. Desde esta perspectiva, cabría decir que la noción de libertad es resemantizada para terminar siendo subsumida en la de seguridad; con lo cual, es claro que en *De Cive* esta última se posiciona –de manera más fundamentada y sistemática que en *Elementos*- como fin por antonomasia del Estado⁴⁹:

Podemos, pues, definir una ciudad diciendo que es una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona particular para mantenimiento de la paz y para la defensa común (2000a:118-119).

Evidentemente, una pregunta como la siguiente podría ser formulada a propósito de esta defensa hobbesiana de todo gobierno fundado en un poder absoluto: ¿No es precisamente este tipo de organización política la que se encuentra más inclinada a limitar el libre movimiento de los hombres? Según Hobbes, supone un error pensar que la ley civil derivada de un poder absoluto tiene entre sus intereses regular la mayor parte de las acciones de los gobernados; por el contrario, aquella otorga un margen considerable de acción para cada uno de estos en tanto que su único interés consiste en prohibir y sancionar solamente aquellas acciones que atenten contra la paz, la seguridad y el orden sociales. Por ende, todas aquellas cosas acerca de las cuales guarda silencio la ley civil están permitidas:

(...) como no todas las acciones de los súbditos y decisiones de los súbditos son siempre controladas por las leyes, ni pueden serlo debido a su variedad, necesariamente hay una infinidad de actos que ni son ordenados ni son prohibidos por la ley. En este sentido debe entenderse que el súbdito disfruta de libertad: en que puede ejercer esa parte de su derecho natural que las leyes le han concedido y han dejado a su arbitrio (2000a:222).

⁴⁹ Desde nuestra perspectiva, con este comentario se ha logrado ir más allá de la lectura hecha por Skinner acerca de la filosofía política de Hobbes. Dicho intérprete inglés desarrolló en sus escritos la mencionada resemantización hobbesiana del concepto clásico-republicano de libertad; sin embargo, no refirió el hecho crucial de que con ella se estaba operando, a su vez, una subsunción de la libertad en el concepto central de seguridad.

Quiere decir que, por ejemplo, con relación a lo bueno y lo malo, lo feliz y lo infeliz, lo placentero y lo doloroso, los gobernados pueden optar de acuerdo con sus inclinaciones siempre y cuando tales decisiones no traigan como consecuencia inseguridad, desorden y caos en la sociedad. Como ya se sostuvo a propósito de *Elementos*, el Estado no se inmiscuye en la conformación de los géneros o modos de vida que puedan tener los gobernados, pues la felicidad y el bien tienen un carácter absolutamente relativo. Por ello, también en *De Cive* la crítica a la felicidad o bien de carácter comunitario como objetivo estatal a conseguir es bastante categórica. Para el autor inglés, tal ideal político encierra la convicción errada de que todos los hombres pueden tener las mismas aspiraciones, haciendo coincidir su afán por obtener bienes privados con una búsqueda del bien para todos en el marco de una sociedad política. Empero, como se ha referido en subcapítulos anteriores, la antropología hobbesiana tiene como fundamento la tesis de que los hombres son, ante todo, individuos que buscan satisfacer sus propios intereses egoístas, motivo por el cual representa una utopía pensar en un ideal de vida compartido por la totalidad de ellos. Incluso, dirá Hobbes que, ciertamente, no pocas veces los hombres coinciden en sus aspiraciones y anhelos. Sin embargo, bajo esta circunstancia más que inclinados a cooperar, se ven inclinados a competir violentamente con sus pares para sobrepasarlos, pues en estos no ven amigos sino enemigos. Honores, preferencias y mejores posiciones es lo que busca el hombre en su deseo por imponer su propia voluntad, haciendo imposibles la concordia y el acuerdo libres propios de un ideal como el de bien común; el cual, sin embargo, mantenía su vigencia como aspiración política en los discursos de los grupos democráticos.

Ahora bien, si se admitiera que la meta política fundamental a conseguir solo puede consistir en establecer la seguridad, la paz y el orden (mas no en la instauración de un proyecto de vida compartido por todos) cabría precisar, de todas formas, que ni siquiera para el logro de aquello se encuentran capacitados los hombres. Es decir, no puede asumirse como factible de llevar a la realidad una idea modesta y restringida de bien común. Ocurre que representa una falsa esperanza pensar que aquellos pueden organizarse sobre el único fundamento de acuerdos libres a partir de los cuales cada uno decidiría orientar sus acciones hacia un mismo fin:

(...) si se han puesto de acuerdo suficientemente para alguna acción con la esperanza de victoria, despojo o revancha, y luego se da en ellos una diversidad de opiniones y consejos, o son víctimas de la emulación y envidia que generalmente enfrenta a los hombres, quedarán tan separados y desgarrados los unos de los otros que ni se ayudarán mutuamente ni desearán la paz, excepto cuando les obligue a ello algún temor común. De esto se sigue que el acuerdo de muchos –el cual consiste, según hemos definido en la sección anterior, en que dirijan todas sus acciones al mismo fin y al bien común–, es decir, la asociación que procede únicamente de la ayuda mutua, no procura esa seguridad que buscan quienes se juntan y acuerdan actuar en conformidad con las ya mencionadas leyes de naturaleza (2000a:115).

Como ha sido referido anteriormente, se requiere de un poder común que gobierne a los individuos a través del miedo al castigo para que pueda concretarse la aspiración de seguridad, paz y orden que tiene cada uno de los hombres. Sucede que estos no son, como habían sostenido griegos y romanos, animales políticos capaces de organizarse sobre la base de acuerdos en torno a aspiraciones y pretensiones comunes fundadas en la razón. A partir de lo anterior se puede concluir que el autor inglés no solamente desterró la libertad de los fines del Estado, sino que también hizo lo propio con el bien común, esgrimiendo con respecto a este argumentos bastante similares a los expuestos en *Elementos*.

De esta forma, la seguridad pública se posiciona categóricamente como meta por antonomasia de toda sociedad política. En efecto, es el fin único “(...) *por el que los hombres se someten a otros. Si la seguridad no se obtuviera así, ningún hombre se sometería a nadie ni abandonaría su derecho a todas las cosas*” (2000a:124). Profundizando en esta relación entre seguridad y Estado, Hobbes da cuenta en el capítulo trece de *De Cive* de los deberes que tiene que asumir el soberano político. Según él, todos los deberes que les corresponden a los gobernantes se pueden resumir en una sentencia: “(...) *la seguridad del pueblo es la ley suprema*” (2000a: 211). Sin embargo, por esta obligación soberana no se tiene que entender una especie de sujeción del gobernante a otros hombres, pues esto resultaría completamente contradictorio, tal y como se ha explicado en otros momentos de la presente investigación. Simplemente, el soberano debe obediencia a los dictados de la recta razón, es decir, a las leyes natural, moral y divina:

Pero como los poderes fueron constituidos para lograr la paz y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo, quien, habiendo sido puesto en una situación de autoridad, haga uso de su poder con un fin que no sea la seguridad del pueblo estará actuando en contra de las razones de paz, es decir, en contra de las leyes de naturaleza (2000a:212).

No obstante lo expresado hasta aquí, en el mismo capítulo donde discurre sobre los deberes de los soberanos, Hobbes refiere lo siguiente sobre la seguridad como fin del Estado:

Mas por el término seguridad no debemos entender la mera preservación de la vida en las condiciones que sean, sino la vida feliz. Con esta finalidad se reunieron libremente los hombres en asamblea e instituyeron un gobierno: para lograr, en la medida en que la condición humana lo permita, vivir placenteramente. Por lo tanto, quienes han asumido la administración del poder en un gobierno de esta clase pecarían contra la ley de naturaleza (...) si no procuraran, en la medida en que las leyes lo hiciesen posible, abastecer a sus súbditos abundantemente, no solo de aquellas cosas que son buenas para la vida, sino también de aquellas cosas que aumentan el placer. Quienes han adquirido el poder mediante el uso de las armas desean que sus súbditos sean fuertes de cuerpo y alma para que así puedan servirlos mejor. De lo cual se deduce que si no intentaran proveer a dichos súbditos no solo de las cosas necesarias para la vida, sino de las que les permitiese criarse fuertes y vigorosos, estarían yendo contra sus propios intereses y propósitos (2000a: 213).

Para darle una valoración adecuada a esta precisión hecha por el autor inglés, cabe destacar que la misma representa el único pasaje de *De Cive* en donde se presenta la seguridad como un concepto no necesariamente vinculado con la necesidad que tienen los hombres de estar protegidos frente a la violencia de los otros. Por tal motivo, resulta difícil partir de aquel para ensayar una reformulación del concepto de seguridad, abandonando de esta manera la interpretación que se ha venido planteando hasta aquí. No se profundiza, pues, en cuáles serían estas condiciones de vida feliz o placentera. Asimismo, cabría preguntarse, ¿qué tanto se puede estirar el concepto de seguridad como para que incluya aspiraciones humanas vinculadas a la búsqueda de una vida feliz y placentera? ¿No resulta ser un concepto bastante restrictivo y limitado en cuanto a sus posibilidades semánticas? Por otro lado, ¿acaso el filósofo de Malmesbury no había descartado categóricamente la posibilidad de que el Estado

se involucre en cuestiones relacionadas con la felicidad y el bienestar de cada individuo, pues estos tienen un carácter relativo?

El mismo Hobbes parece reconocer esto último cuando, inmediatamente después de la cita anterior recuerda que los beneficios de los súbditos pueden dividirse en cuatro clases:

1. Que sean defendidos contra enemigos extranjeros. 2. Que la paz sea preservada en el interior del país. 3. Que se enriquezcan en la medida en que ello sea compatible con la seguridad pública. 4. Que disfruten de una libertad no dañina. Los que tienen el mando supremo no pueden procurar al pueblo más felicidad cívica que la que proviene de librarles de guerras extranjeras y civiles, para que los súbditos puedan disfrutar pacíficamente de los beneficios que han conseguido con su trabajo (2000a: 213-214).

Una vez más, el énfasis en el concepto de seguridad vinculado a la protección y defensa de los hombres contra las distintas formas de violencia es explícito en cada uno de los beneficios disfrutados por los gobernados como consecuencia de un Estado correctamente organizado. Inclusive, se establece en la cita presentada que si se puede hablar de una felicidad y bienestar proporcionados por el aparato estatal es únicamente asociando a aquellos con el orden y la paz tan anhelados por los individuos.

En el siguiente subcapítulo, se profundizará en el concepto de seguridad como fin exclusivo del Estado teniendo como referencia fundamental la versión definitiva de la filosofía política de Hobbes, *Leviatán*. Así mismo, se presentarán de manera más clara las distintas motivaciones que habría tenido el autor para concebir la idea de una organización política volcada de manera considerable hacia la lucha contra la inseguridad, el desorden y la anarquía.

CAPÍTULO III

LA CENTRALIDAD DE LA SEGURIDAD COMO FIN DEL ESTADO: LA REDUCCIÓN DEFINITIVA DE LOS NIVELES DE LA ACCIÓN SOCIAL EN *LEVIATÁN*

3.1. La fundación del Estado-Leviatán: La seguridad pública como objetivo estatal por antonomasia

Como se recordará, Hobbes publicó *De Cive* en abril de 1642 con el objetivo fundamental de frenar el avance ideológico de los grupos antimonárquicos, entre los cuales destacaba el conformado por los llamados parlamentaristas. Estos resultaban peligrosos, desde su perspectiva, porque a través de la poderosa influencia de sus ideas democráticas estaban encaminando a Inglaterra hacia la guerra, la violencia y el desorden. Sin embargo, el intento del filósofo de Malmesbury por evitar un desenlace de este tipo fue en vano. En agosto de 1642, el rey Carlos I dio inicio a la guerra contra sus enemigos al desplegar el estandarte real frente a su ejército. Como se ha detallado en el primer capítulo de la presente investigación, fueron los parlamentaristas junto con otros grupos revolucionarios, no obstante, los que terminaron alcanzando la victoria en este conflicto bélico. En primera instancia, con la ejecución del rey en 1649 y, posteriormente, con el triunfo definitivo en 1651 durante la Batalla de Worcester.

Ahora bien, Hobbes escribió *Leviatán* entre 1649 y 1650 para finalmente publicarlo en 1651. Es decir, su obra más célebre empezó a cobrar forma cuando el adverso destino de la monarquía como institución política se encontraba completamente decidido. Inglaterra había empezado a ser gobernada, efectivamente, por los parlamentaristas y, entre estos, eran Cromwell y su ejército los que ostentaban mayor poder e influencia. A propósito de las circunstancias en las que el filósofo inglés escribió y publicó *Leviatán*, Skinner refiere lo siguiente en una entrevista:

Para cualquier súbdito de la corona inglesa en esos años, tal vez la pregunta más importante era si el nuevo gobierno podía ser legítimamente obedecido. ¿Tenía derecho a mandar? ¿O

debía el pueblo inglés adoptar la perspectiva de que, muerto el rey Carlos, el único detentor legítimo de la soberanía debía ser su hijo, su sucesor por derecho divino y legal? (...) Su tesis (la de Hobbes en *Leviatán*) es que la pregunta sobre si estamos o no estamos políticamente obligados no puede ser una pregunta por el derecho, y mucho menos por el derecho divino: la única pregunta que debemos formularnos es si el gobierno en el poder tiene la capacidad de protegernos (Rinesi y Ostensky:2001).

En otras palabras, si el gobierno de Cromwell⁵⁰ estaba consiguiendo alcanzar el que debe ser el principal objetivo de todo Estado (la seguridad pública), no resultaba válido ni conveniente poner en duda su legitimidad, aunque aquel se haya instaurado reemplazando violentamente la institución monárquica y enarbolando ideales de carácter republicano. De esta forma, Hobbes expresa una vez más cómo es que el problema de las formas de gobierno no es la cuestión fundamental que tiene que tratarse en el marco de la filosofía civil o política, a pesar de lo tradicionalmente sostenido por los filósofos greco-latinos. Aquello que verdaderamente importa, tal y como se ha expuesto a propósito de *Elementos* y *De Cive*, es reflexionar en torno a los mecanismos y dispositivos que podrían garantizar la seguridad y la protección de los individuos, sea bajo formas democráticas, aristocráticas o monárquicas⁵¹.

Por supuesto, parece claro que el filósofo de Malmesbury se encontraba convencido de que Cromwell estaba consiguiendo que todo regresara a su cauce en Inglaterra; por ello, no sin el permiso del mismo Lord protector, regresó de su exilio en Francia en 1652 (después de haber publicado *Leviatán*), reconociendo implícitamente por medio de esta acción la

⁵⁰ En 1653, el gobierno efectivo de Cromwell terminó de hacerse con el poder político por medio de la disolución del Parlamento Rabadilla, en primera instancia, y del Parlamento Bareborns inmediatamente después. El llamado Protectorado culminó en 1659.

⁵¹ Se puede decir, por ende, que el monarquismo de Hobbes es puramente utilitario. Él señala que la monarquía, frente a otras formas de gobierno, tiene una serie de ventajas decisivas para abordar convenientemente el problema de la inseguridad, pero esto no significa, tal y como también refiere en las primeras páginas de *De Cive*, que sea posible demostrar categóricamente su superioridad absoluta. Después de todo, especifica que cualquier tipo de gobierno es válido y legítimo siempre y cuando sea capaz de retener la soberanía absoluta con miras a garantizar el orden y la seguridad públicos. Esto explica por qué a lo largo de *Leviatán* se menciona no solamente a la monarquía sino también a las asambleas (aristocracia y democracia) como formas legítimas de gobierno.

legitimidad del gobierno regicida recién instituido⁵². Habiendo expuesto a grandes rasgos el escenario en el que aparece *Leviatán*, así como también la fundamental pretensión de su autor al publicarlo, corresponde profundizar a partir de ahora en los alcances y límites del Estado tal y como son presentados en dicho escrito político.

Como se ha venido sugiriendo a lo largo de los dos capítulos anteriores, es en *Leviatán* donde Hobbes establece una ruptura definitiva con la filosofía política clásica. Y si es posible sostener esto último se debe a que en dicha obra la ruptura ya no solamente se hace patente en los fines, objetivos y pretensiones capitales que el filósofo inglés asocia con el Estado en particular y con la política en general (*Elementos* y *De Cive*), sino que también se expresa con bastante claridad en la no inclusión de términos fundamentales de origen greco-latino, en el énfasis hecho en ciertos conceptos y nociones (tales como los de Estado y súbdito), en las modificaciones puntuales que pueden encontrarse en el ámbito antropológico y en el desarrollo más detallado de las distintas aristas del problema de la inseguridad pública. Por supuesto, esta ruptura definitiva no solamente respondió a un interés estrictamente teórico por parte de Hobbes; así, también es necesario enmarcarla una vez más en la disputa ideológico-política en la que este se encontraba enfrascado con republicanos, parlamentaristas y otros grupos no solamente políticos, sino también religiosos, cuyas formas de concebir las funciones a cumplir por el aparato estatal en la sociedad se remontaban, precisamente, a las ideas de la filosofía política greco-latina. En el convulso escenario social y político de la Inglaterra del siglo XVII, resultaba indispensable, entonces, dejar categóricamente establecido que el Estado se había fundado exclusivamente para garantizar la seguridad, el orden y la paz sociales.

En principio, probablemente debido a que se encontraba mejor respaldado y protegido por el nuevo escenario político y social que estaba configurando el gobierno autocrático de Cromwell en su búsqueda de paz, orden y seguridad para Inglaterra tras el caos de las guerras civiles, Hobbes abandona en su tercer escrito político una serie de concesiones estratégicas que había hecho en *De Cive* en lo que respecta al uso recurrente de ciertos términos de origen

⁵² A propósito de esta relación entre Hobbes y Cromwell, Sánchez Sarto refiere lo siguiente en su prefacio a *Leviatán*: “El día 25 de mayo de 1660 se contempla en Londres la vuelta del monarca y el comienzo de una época de recrudescimiento en las persecuciones, que se coronan con la prohibición de reimprimir el *Leviatán*, obra escrita según sus adversarios en justificación del gobierno de Cromwell” (2010: XV-XVI).

clásico-republicano, tales como los de ciudad (*polis*) y ciudadanos. Dicho de otro modo, para *Leviatán* se hace plenamente consciente, desde nuestra perspectiva, de que ya no resulta útil “revestir” o “disfrazar” sus ideas y concepciones políticas con el lenguaje heredado de los antiguos y empleado todavía por los escritores democráticos de su tiempo. Precisamente, desde el momento en el que da el título de *Leviatán* a esta versión definitiva de su filosofía política, Hobbes hace patente su desinterés por continuar su reflexión haciendo énfasis en los gobernados sobre la base de un lenguaje clásico republicano (*De Cive* o *Del ciudadano*), así como también su pretensión de otorgarle una centralidad más importante al gobernante y, sobre todo, a la institución que lo hace posible: el Estado, asumiendo como fundamento para esto último un lenguaje diferente del que se suele asociar con los antiguos.

Por todo lo anterior, en *Leviatán* casi no se encuentran referencias a la ciudad o *polis* como término equivalente al de Estado o a los ciudadanos como para dar cuenta de los súbditos. En ambos casos, tales referencias son completamente aisladas y desvinculadas de una pretensión específica por parte de Hobbes. El término ciudad, por ejemplo, es empleado solamente en un par de ocasiones y con el único objetivo de señalar que los antiguos llamaron *civitas* a lo que ahora se denomina Estado (2010: 3). No obstante, la poca insistencia en el mismo parece corroborar la hipótesis defendida anteriormente de que Hobbes era plenamente consciente de la diferente carga semántica que encerraba dicho término (tal y como fue pensado por los antiguos griegos y romanos) con relación al de Estado. Por otro lado, el término ciudadano, cuyo uso recurrente y a veces hasta excesivo también caracterizó *De Cive*, se presenta en *Leviatán* solamente en tres ocasiones. En dos de ellas, como estrictamente vinculado con la vida que se llevaba en las ciudades o *polis* griegas (2010: 174 y 386) y en una tercera como parte de un pasaje bastante sarcástico en el que el autor inglés parece burlarse del referido término, dejando entrever que, en el fondo, los hombres no ven a sus pares de manera tan confiada y esperanzada, es decir, como conciudadanos:

Haced, pues, que (el hombre) se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? (...) ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? (2010: 103)

En todos los otros momentos en los que Hobbes alude a aquellos hombres que son gobernados por un soberano político, recurre al término súbdito; entendiendo por este, específicamente, aquel que ha renunciado a su derecho natural a una libertad irrestricta con el objetivo de establecer un poder político de carácter absoluto que garantice su protección y seguridad (2010). En suma, como parte de su afán por marcar una distancia definitiva de la filosofía política clásica, el filósofo inglés hace explícito cómo es que las nociones de Estado y súbdito –centrales en *Leviatán*– se encuentran completamente desvinculadas de dicha tradición, cuyo influjo había llegado hasta los discursos de los grupos políticos antimonárquicos y democráticos de su tiempo.

Si el Estado es una institución imposible de reconciliar con las nociones clásico-republicanas de ciudad (*polis*) y ciudadanos, cabe preguntarse, ¿cómo termina concibiéndolo Hobbes a lo largo de los principales capítulos de *Leviatán*? Y, sobre todo, ¿de qué otras formas esta configuración definitiva del aparato estatal refleja la mencionada ruptura del autor inglés con dicha tradición clásica, así como también su crítica a los discursos democráticos de su tiempo basados en ella, dos aspectos cruciales estos últimos para terminar de esclarecer la problemática de los fines y objetivos del Estado?

Sobre la base de la introducción de *Leviatán*, se puede sostener, en primer lugar, que el Estado es una institución creada por el hombre a su imagen y semejanza: “*En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (...) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido*” (2010:3). Efectivamente, el arte del hombre, sostiene Hobbes, ha sido capaz de imitar a la naturaleza (o arte con el que Dios ha creado el universo) al crear una institución cuya estructura es bastante semejante a la del ser humano. Entre otros aspectos, la soberanía representa el alma que permite el movimiento del cuerpo; los funcionarios de los poderes ejecutivo y judicial cumplen la función de nexos artificiales; las recompensas y los castigos, al garantizar la obediencia, son los nervios; los consejeros y asesores del soberano encarnan la memoria; la equidad y las leyes suponen una razón y una voluntad artificiales; la concordia representa la salud y, por lo tanto, la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte y, finalmente, los convenios o acuerdos por medio de los cuales se crea este hombre artificial no simbolizan otra cosa que el *hagamos al hombre* expresado por Dios en la creación (2010).

Ahora bien, para las pretensiones específicas de esta investigación es preciso retomar la última parte de la cita presentada líneas arriba, pues supone la primera referencia en *Leviatán* a los fines y objetivos para los cuales habría sido creado el Estado. En dicho pasaje, Hobbes vuelve sobre la idea de que este hombre artificial se funda para la protección y la defensa de los mismos hombres; es decir, se constituye con miras a lo que puede denominarse seguridad pública o civil. El detalle fundamental es que otras posibles pretensiones del Estado no son mencionadas en este primer acercamiento conceptual al mismo. Sin duda, esto sugiere la tesis de que en *Leviatán* la ruptura definitiva con la filosofía política clásica y con todo discurso de raigambre democrática nacido de ella también se expresará a partir de la no consideración de términos tan afines a dicha perspectiva política tales como los de bien común y felicidad, los cuales habían sido, no obstante, bastante empleados por el autor inglés en *Elementos* y *De Cive* para llevar a cabo la caracterización del aparato estatal.

Pero antes de profundizar en esta configuración hobbesiana del Estado, conviene revisar cómo es que la argumentación presentada en *Leviatán* deriva en la conclusión de que la seguridad de los individuos debe representar el gran *leitmotiv* de la política en general. Sucede que en la primera parte de la citada obra (Del hombre), se establece el mismo principio rector acerca de la naturaleza humana cuyo descubrimiento había sido alcanzado desde *Elementos* y *De Cive*: Los hombres tienen por característica fundamental el hecho de que casi siempre se dejan arrastrar por sus pasiones, motivo por el cual resulta esperable que en la mayoría de casos se encuentren fuertemente inclinados a satisfacer la mayor cantidad de necesidades y deseos valiéndose de todos los medios posibles, aunque algunos de estos lleguen a ser violentos y rapaces. Para Hobbes, esto, de manera indefectible, genera las condiciones básicas para que en un estado hipotético de completa naturaleza la situación de los hombres llegue a ser la de una guerra de todos contra todos en pos de lo deseado. De manera más específica, el filósofo inglés da cuenta de la competencia, la desconfianza y la gloria como tres causas principales de discordia e inseguridad cuyo origen se remonta a las pasiones humanas:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados

de otros hombres; la segunda para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido (2010: 102).

Sobre la base de todo lo anterior, refiere Hobbes, se deduce la inmediata necesidad de establecer un Estado cuya misión consista en hacer todo lo posible para garantizar la paz, el orden y la concordia entre los hombres. No obstante, cabe preguntarse, ¿el hecho de tener al frente esta situación de desorden, violencia y caos es suficiente para que los hombres se vean impulsados a fundar dicha forma de organización política? Hobbes es consciente de que tales condiciones caóticas de vida no resultan decisivas. Incluso, recuerda que los hombres, en el contexto de este estado hipotético de naturaleza, llegan a encontrar cierto disfrute en los constantes enfrentamientos y disputas con sus pares. Pero, en determinado momento (quizá como consecuencia de haber obtenido una herida grave o, incluso, mortal en un enfrentamiento) cayeron en la cuenta de que un escenario de ese tipo no puede ser soportable ni llevadero, pues dentro del mismo no existen los medios suficientes para garantizar la propia supervivencia:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (2010:103)⁵³.

⁵³ Como se ha sostenido anteriormente, Hobbes es consciente del carácter ficticio del estado de naturaleza. Este supone simplemente un recurso hipotético para fundamentar racionalmente la necesidad de un Estado. A pesar de que en algunos pasajes del mismo *Leviatán* sugiere que habría cierta semejanza entre esta condición natural y el modo de vida, por ejemplo, de los nativos americanos, suele decantarse por la idea de que aquella no tiene un carácter histórico en sentido estricto.

Efectivamente, en circunstancias bastante extremas y peligrosas los hombres llegan a sentir una pasión incluso más profunda e intensa que la vanidad, el egoísmo y la venganza: el miedo. Una pasión negativa que termina siendo, después de todo, el factor decisivo que los impulsa hacia la superación del estado de naturaleza y hacia la consecuente fundación del Estado:

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón (2010: 80).

Cabe destacar que la imagen del hombre presentada por Hobbes en *Leviatán* llega a ser, incluso, más pesimista y descarnada que la expuesta en *Elementos* y *De Cive*. En efecto, en dicha obra la razón deja de definirse como una facultad natural e intrínseca al hombre, pasando a ser descrita, por el contrario, como un simple talento cuya adquisición depende de que hayamos tenido una conveniente formación o instrucción: “*En cuanto al talento adquirido (me refiero al logrado por el método y la instrucción) no es otra cosa que la razón; está fundado en el uso correcto del lenguaje, y produce las ciencias*” (2010: 59). No obstante, precisa Hobbes, es necesario tener en cuenta el hecho capital de que la mayoría de los hombres nunca llega a desarrollar en sentido estricto la razón. Acontece que, por lo común, tales terminan acostumbrándose a tener a las pasiones⁵⁴ (la vanidad, el egoísmo, la venganza, el miedo) como guías para su conducta, permaneciendo de esta manera en una especie de minoría de edad (2010: 37). El motivo central para esta forma humana de proceder es que, en tanto que dichas pasiones constituyen en solitario, precisamente, el ámbito de lo natural, tienen una influencia más poderosa y decisiva sobre las voluntades de los hombres, tal y como se estableció líneas arriba.

Sin duda, esta caracterización del ser humano que se encuentra en la base de la teoría hobbesiana del Estado desarrollada en *Leviatán* también representa una forma de criticar radicalmente las ideas defendidas por los distintos grupos democráticos de la Inglaterra de

⁵⁴ Hobbes también menciona la experiencia, la memoria y la suerte como otros de los factores que, por lo general, encuentran los hombres para guiar sus conductas (2010).

siglo XVII. Sucede que estos, partiendo una vez más de la filosofía política clásica, concebían al hombre como un ser fundamentalmente racional que podía llegar a domar libremente sus pasiones para establecer condiciones armónicas de vida en sociedad. Es decir, en los discursos de parlamentaristas, republicanos y otros grupos políticos, la idea del hombre como animal racional (*zoon logon echon*) se encontraba íntimamente vinculada con la idea del hombre como animal político (*zoon politikón*). Ahora bien, en tanto que Hobbes pone en cuestión la primera de estas ideas (al rechazar que la razón tenga una influencia predominante en la conducta humana y al sostener de manera más audaz que la misma ni siquiera representa una facultad natural), establece también la imposibilidad de la segunda. Si el hombre es un ser vivo que, por lo general, actúa fundamentalmente de acuerdo a sus pasiones, no es posible pensar en él como inclinado naturalmente a la vida en sociedad. Más bien, también en *Leviatán* afirmará el filósofo inglés que el hombre es naturalmente inepto para desarrollar formas de convivencia comunitaria (2010). Por lo tanto, pensar que la mayoría de hombres puede autogobernarse obedeciendo racionalmente las leyes de naturaleza, tal y como había sostenido la filosofía política clásica, resulta completamente utópico.

Dadas las referidas características intrínsecas a los hombres y al estado de naturaleza en el que estos habrían vivido, Hobbes retoma en *Leviatán* el énfasis en la tesis de que solamente a través del miedo es que el Estado puede gobernarlos convenientemente. Si bien en el estado de naturaleza la pasión del miedo puede llegar a ser más intensa que pasiones afirmativas tales como la vanidad, el orgullo y la venganza, esto no significa que estas últimas queden completamente desarraigadas del comportamiento humano en general. En tanto que forman parte de la condición natural del hombre aquellas suelen reaparecer bajo las formas de acciones y palabras violentas, rapaces y arbitrarias en el marco de las sociedades políticas. Por ende, si el Estado, como se adelantó líneas arriba, nace para la protección, seguridad y defensa de los individuos, únicamente por medio de una administración conveniente del miedo es que logrará disuadir a los hombres de realizar acciones que puedan desencadenar el desorden, la inseguridad y la anarquía sociales. No existe otro medio, pues, para contrarrestar sus pasiones más violentas y antisociales. Así, la perspectiva de los severos castigos que podrían recibir por el hecho de cometer injusticias suele tener como consecuencia inmediata, considera Hobbes, la renuncia a tales acciones por parte de los hombres:

Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso (...) tal poder no existe antes de erigirse el Estado (2010: 118).

Agrega el filósofo inglés que para cumplir el objetivo de la seguridad pública es necesario que el Estado se asemeje, precisamente, al monstruo Leviatán, cuya representación bíblica lo define como una bestia poseedora de un poder lo suficientemente colosal y arrasador como para quebrantar el orgullo de los orgullosos. Desde esta perspectiva, el Estado-Leviatán “(...) *por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero*” (2010: 141). Mientras que no exista este poder común que atemorice a todos, los hombres continuarán encontrándose “*en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente*” (2010: 102).

Pero, ¿de dónde obtiene tamaño poder monstruoso el Estado-Leviatán para gobernar infundiendo miedo? ¿Cómo puede ponerse por encima de todos los hombres para garantizar el correcto funcionamiento de la sociedad? Según Hobbes, el importante poder que aquel ostenta tiene su origen en el hecho de que ha nacido como una institución que concentra en el soberano político las voluntades de todos los hombres⁵⁵ que decidieron participar en el pacto social⁵⁶. En otras palabras, dicha multitud de hombres transfiere sus derechos naturales a un solo hombre o a una asamblea⁵⁷, sometiendo sus voluntades a la voluntad de alguna de estas dos personas. Para el autor de *Leviatán*, este es el único camino

⁵⁵ “El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado” (2010: 69).

⁵⁶ En este caso, Hobbes se está refiriendo a una de las formas de Estado: el Estado político o por institución. No obstante, el poder soberano no solo se establece por medio de acuerdo libre entre todos los hombres. Existen, además, los Estados por adquisición o por conquista, de los cuales se dará cuenta más adelante.

⁵⁷ Sin embargo, precisa Hobbes que existen ciertos derechos que no pueden ser abandonados o transferidos por ningún hombre por medio de palabras u otros signos. Por ejemplo, el derecho a resistirse a quien tiene la

(...) para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos (...) Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio (2010: 140-141).

De esta forma, el soberano político asume la persona del Estado⁵⁸, convirtiéndose en el fundamento y garantía de su existencia. Por lo tanto, si tal representante de la voluntad de todos desaparece, la unidad del Estado se desintegra, volviendo de inmediato todos los hombres a las condiciones de guerra, inseguridad y violencia propias del estado de naturaleza. Además, es importante destacar del pasaje anteriormente citado cómo es que las acciones y decisiones de este soberano deben ser reconocidas necesariamente como propias por parte de los súbditos. Como refiere Zarka

(...) por este pacto es imposible para cualquier autor recusar un acto del actor, que se ha convertido en soberano. No puede suscitarse entre ellos ningún litigio, ninguna de las acciones del soberano se podrá considerar inválida o injusta por los súbditos. El autor estará ligado por cualquiera de los compromisos contraídos por el actor. Más aún, el actor, por el mandato ilimitado, se convierte en juez de las acciones del autor. El pacto social es un pacto muy particular, porque instituye un juez supremo, y con ello hace pasar a los individuos del estado de naturaleza al estado civil (1997: 240).

En otras palabras, mediante este pacto social los hombres transfieren a un tercero el derecho que tenían sobre todas las cosas en el estado de naturaleza, fundándose de esta

intención de darle una muerte violenta, pues de esto no se deriva ningún bien para aquel. Lo mismo se puede expresar de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento (2010:109).

⁵⁸ “Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por lo tanto, el soberano es el único legislador” (2010: 218).

manera un poder común de carácter absoluto, ya que ninguno de los mencionados pactantes retiene siquiera una parcela de poder como facultad, privilegio o prerrogativa⁵⁹. Es decir, la soberanía absoluta que ostenta el gobernante de turno carece de límites, motivo por el cual comprende no solamente el supremo poder coactivo suficiente como para hacerle frente a los que se resistan a respetar las leyes civiles, sino también el supremo poder económico y el supremo poder religioso. En efecto, el soberano tiene derecho sobre los bienes de todos los hombres al mismo tiempo que tiene la facultad de decidir sobre cualquier cuestión de índole religiosa. Posteriormente, se dará cuenta de cómo es que esta tesis hobbesiana del carácter absoluto de la soberanía resulta clave para el objetivo fundamental del filósofo de Malmesbury de enfrentarse a los discursos en defensa de las libertades de los grupos políticos y religiosos de su tiempo, los cuales se presentaban como enemigos de toda forma de poder político ilimitado.

Ahora bien, para cumplir su función de garantizar la seguridad, el orden y la paz en la sociedad a través de un gobierno fundado en la administración del miedo, el poder estatal no solamente debe ser absoluto. También requiere tener como características la irrevocabilidad y la indivisibilidad. Con relación a lo primero, en *Leviatán* (2010) Hobbes descarta que el pacto originario sea un pacto entre los individuos agrupados como pueblo y un soberano político, ya que de esta forma se abriría la posibilidad de que este último sea revocado en cualquier momento por aquel ante el incumplimiento de ciertas condiciones previas detalladas en dicho pacto. Más bien, el pacto que da origen al Estado y, por ende, a la figura del soberano político es establecido por individuos singulares entre sí, los cuales deciden, como se ha detallado antes, ceder o transferir a una persona sus derechos y poderes naturales. Entre los súbditos y el soberano no existe, por lo tanto, ningún contrato que pueda ser disuelto o puesto en cuestionamiento (2010). En lo que concierne al segundo aspecto, la indivisibilidad de la soberanía, Hobbes sostiene que la misma es un elemento indispensable para que el Estado pueda proteger y defender a los individuos de la posibilidad de una muerte violenta, ya que, si el poder se encuentra dividido entre dos o más personas, como ocurre en

⁵⁹ En todo caso, Hobbes precisaría que los hombres retienen frente al soberano únicamente el derecho a defender su propia vida. Sucede que, si el Estado se fundó para neutralizar la posibilidad de tener una muerte violenta, no tendría ningún sentido que los hombres continúen obedeciendo cuando aquel se convierte en una amenaza para la vida. Por eso, resulta más exacto sostener que la transferencia de derechos por parte de los individuos es casi total (Bobbio: 1992:56).

los llamados gobiernos mixtos, las medidas contra la inseguridad y la violencia nunca serán lo suficientemente eficaces. Sucede que en el marco de esta última forma de estructura política siempre se presentan conflictos, discordias y guerras entre los diferentes poderes, instituciones o grupos que se han dividido la soberanía; con lo cual, la posibilidad de que estos sucesos desemboquen en la más profunda anarquía siempre está latente. Para el filósofo inglés, la concentración del poder político en una persona, (sea esta una asamblea o, en el mejor de los casos, un individuo) siempre será más eficiente⁶⁰ para establecer condiciones de orden y seguridad públicas. Evidentemente, la defensa hobbessiana de la indivisibilidad de la soberanía también es crucial para comprender las disputas ideológicas en las que estuvo inmerso el filósofo de Malmesbury en Inglaterra, pues dicha concepción entraba en colisión, en primer lugar, con la opinión de aquellos que dividían el poder en temporal y espiritual, y, en segundo lugar, con la defensa que llevaban a cabo ciertos grupos políticos de la división de los poderes con el objetivo de robustecer las facultades del Parlamento frente al monarca inglés⁶¹.

En suma, el soberano político como representante de la persona del Estado tiene la suficiente capacidad para hacerle frente a una multitud de hombres rapaces, egoístas y violentos por naturaleza como consecuencia de que su poder es absoluto, indivisible e irrevocable. Solo en este sentido es que el Estado puede presentarse como un monstruo Leviatán que infunde miedo en la totalidad de los individuos. De otra manera, sostiene Hobbes (2010), no se podrían establecer condiciones básicas de seguridad y orden para contrarrestar la posibilidad de que los hombres tengan una muerte violenta a manos de alguno de sus pares.

Por lo referido hasta aquí, resulta evidente que en *Leviatán* la seguridad pública es presentada como el fin exclusivo del Estado en particular y de la política en general. En efecto, la lucha contra la inseguridad, el desorden, la violencia y la guerra derivados de la condición natural del hombre es el factor que otorga plena legitimidad a la existencia de dicha

⁶⁰ Se debe recordar en este punto la superioridad defendida por Hobbes de la forma monárquica de gobierno sobre la aristocrática y democrática.

⁶¹ La relación entre la inseguridad en una nación y la división de la soberanía política será tratada con más detalle en otro momento de esta investigación.

forma de organización política. Así queda refrendado una vez más en el pasaje que abre la segunda parte de la obra definitiva de Hobbes:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV (2010: 137).

En algunos pasajes se le denomina seguridad, orden o paz, mientras que en otros defensa o protección a este fin supremo del Estado. Lo cierto es que, en todo momento, el autor inglés hace especial énfasis en dicho carácter pacificador y defensivo de aquel Dios mortal sobre la base del cual se organiza la vida en sociedad:

Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizado entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común (2010: 141).

A propósito de las facultades que posee el gobernante en tanto que soberano político, Hobbes vuelve a expresar que la lucha contra la inseguridad es el objetivo estatal por antonomasia:

Como el fin de esta institución (el Estado) es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los

mismos, así como hacer cualquiera cosa que se considere necesaria, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma (2010: 145).

Siguiendo el mismo derrotero señalado, el filósofo de Malmesbury establece que la diferencia fundamental entre los tres tipos de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) no consiste en el exceso o defecto de poder que ejerce cada uno de ellos, sino en *“la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos”* (2010: 153). Es decir, hay formas de gobierno más eficaces que otras para combatir la inseguridad, el desorden y la guerra, siendo la monarquía la más apta entre las tres referidas para garantizar, dentro de las posibilidades del género humano, una *“seguridad perpetua, y no temporal”* (2010: 158).

Antes de concluir el presente subcapítulo, resulta importante destacar el hecho fundamental de que otras metas políticas (tales como la felicidad, el bienestar, el bien común o la libertad) no son mencionadas a lo largo de la exposición en *Leviatán* de los alcances y límites del Estado; un rasgo que, sin duda, contrasta, en gran medida, con lo revisado hasta aquí de *Elementos* y *De Cive*: dos escritos en los que dichas metas, fines y objetivos estatales suelen ser presentados, aunque con los sentidos y pretensiones ya desarrollados a propósito de la crítica que hace el autor a la filosofía política clásica y a sus seguidores contemporáneos de la línea democrática en Inglaterra. Posteriormente, se profundizará en las implicancias de todo lo anterior para la interpretación que se pretende exponer en el marco de esta investigación.

3.2. Dos formas fundamentales de inseguridad: Las medidas del Estado frente a las amenazas externas e internas

Hasta donde se ha avanzado esta investigación, no se ha profundizado lo suficiente con relación a qué es lo que entiende exactamente el filósofo de Malmesbury por seguridad pública. Básicamente, se ha insistido en cómo la rapacidad, la violencia y el egoísmo intrínsecos a la naturaleza humana hacen que Hobbes defienda la idea de que el Estado debe preocuparse, exclusivamente, por el establecimiento de una vida segura, pacífica y tranquila en la sociedad teniendo como principal instrumento la administración del miedo. Empero, cabe preguntarse, de manera más específica, ¿en qué formas de inseguridad, desorden y conflicto estaba pensando Hobbes?

Teniendo presente un pasaje de *Leviatán* anteriormente comentado, es posible afirmar que, para el filósofo inglés, son dos las formas fundamentales de inseguridad: por un lado, la que se deriva de la invasión de una nación por parte de enemigos extranjeros y, por otro lado, aquella que se puede asociar con los conflictos originados por los enfrentamientos entre los hombres dentro de un mismo territorio. En otras palabras, la reflexión hobbesiana gira en torno a una inseguridad externa y una inseguridad interna (2010: 140-141), porque “*la misión de un Estado consiste en mantener el pueblo en paz, en el interior, y defenderlo contra la invasión extranjera*” (2010: 214).

3.2.1. Guerra, expansionismo y colonialismo: La seguridad pública en las fronteras nacionales

Según Hobbes, con relación a la primera de estas formas de inseguridad, los seres humanos tienen al frente una dificultad irresoluble e insuperable. Sucede que resulta imposible que los Estados establezcan entre sí acuerdos, contratos o pactos para la seguridad y la paz con un carácter perpetuo o siquiera lo suficientemente duradero porque

(...) así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra su vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo, o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad sino una libertad plena y absoluta en cada hombre

en particular, así en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (..) más conducente a su beneficio. Sin ello vive en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes (2010:175).

En otras palabras, los Estados siempre se encuentran en un estado natural de conflicto entre sí, ostentando cada uno en particular una libertad absoluta con respecto a las decisiones de guerra y de paz que puedan llegar a tomar. Son como aquellos hombres que habitaban en el estado de naturaleza, pues poseen un derecho natural para conducirse de acuerdo a lo que convenga más a su propia conservación⁶². Como se ha expresado anteriormente, el filósofo de Malmesbury encuentra que la única forma de garantizar suficientemente la seguridad, la paz y el orden entre los hombres es a través de la organización de un poder común y colectivo que esté por encima de todos ellos: el Estado. Por ende, para que los Estados alcancen en sus relaciones internacionales, por lo menos, una convivencia y concordia mínimamente duradera, necesariamente tendrían que asociarse concentrando sus voluntades en una sola voluntad, la cual conformaría, a su vez, un soberano de carácter absoluto, irrevocable e indivisible por encima de tales Estados pactantes. Es decir, se daría la creación de una especie de supra Estado. No obstante, esto le parece al filósofo inglés difícil de imaginar como posible, motivo por el cual ni siquiera sugiere tal concepción como una alternativa acerca de la cual cabría reflexionar desde la filosofía política⁶³.

⁶² Una opinión semejante se puede encontrar en *Elementos: "Todo esto puede decirse en lo que se refiere a los elementos y bases generales del Derecho Natural y Político. En cuanto al Derecho de las naciones, es lo mismo que el Derecho Natural, pues lo que era ley natural entre los hombres, antes de constituirse la comunidad, es después la ley de las naciones entre soberano y soberano"* (2005: 312). También en *De Cive* se encuentra la misma perspectiva: "Pues la situación de los Estados considerados en sí mismos es una situación natural, es decir, hostil" (2000a: 214).

⁶³ Hobbes se encuentra lejos de pensar en un proyecto de "paz perpetua" como más adelante lo harán, por ejemplo, Rousseau y Kant. En pleno siglo XVII, el papel conquistador de Inglaterra en la geopolítica mundial recién se estaba insinuando; no había agotado ni por asomo todas sus posibilidades como generador de riqueza y poder. Hubiera representado una necedad renunciar a la iniciativa bélica en un contexto internacional marcado por la disputa de Inglaterra con Francia y España. Tal y como se ha manifestado, el filósofo inglés era plenamente consciente de todo lo anterior.

En primer lugar, la posibilidad de una seguridad o paz internacional le resulta utópica a Hobbes debido a que un supra Estado fundado sobre la base de otros Estados menores traería consigo, probablemente, que el imprescindible poder absoluto terminara debilitándose y diluyéndose como consecuencia de las sendas formas de representación política que tendrían que constituirse para hacer expeditiva la acción política. En segundo lugar, resulta crucial considerar que los Estados europeos de los siglos XVI y XVII tenían en las guerras, conquistas e invasiones una fuente irrenunciable y fundamental de recursos para subsistir, enriquecerse y fortalecerse; difícilmente, diría el autor inglés, tales renunciarían a estos beneficios tan decisivos para su propia existencia con el objetivo de crear un poder común y colectivo por encima de ellos. Precisamente, yendo más allá de frágiles ligas temporales entre países (las cuales, ciertamente, pueden resultar útiles en circunstancias bastante específicas de acuerdo con el filósofo de Malmesbury) (2010: 193), se recomienda en *Leviatán* conformar un Estado lo suficientemente poderoso como para que sea capaz de garantizar la seguridad de su territorio –en la medida de lo posible- a través de la iniciativa bélica en contra de aquellos Estados que representen una amenaza:

Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honores tales hechos (2010: 138).

Es decir, en una situación en la que irremediablemente los Estados son como lobos para otros Estados, no queda más que la anticipación, la estrategia y la astucia bélicas. En efecto, si la paz no puede establecerse en el escenario internacional, resulta imprudente e irracional conformar un Estado orientado hacia la paz bajo la consigna de que todas las guerras son despreciables e innobles. El aparato estatal, por ende, debe estar preparado y organizado para afrontar exitosamente la empresa bélica consistente, por un lado, en la defensa del propio territorio y, por otro lado, en la conquista de territorios extranjeros.

Solamente de esta forma la seguridad para la vida de los súbditos no se torna en una posibilidad remota⁶⁴.

Esta concepción acerca de la inseguridad externa queda refrendada cuando en el capítulo XVIII de *Leviatán* se da cuenta de una de las facultades más importantes que tiene el soberano político. Según Hobbes, este tiene la potestad de hacer cualquier cosa que considere necesaria, aunque sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad frente a la hostilidad abierta, velada o, incluso, inexistente de otros países (2010:145). A una guerra de estas características, precisa, se le puede denominar guerra justa, pues de ella se obtiene lo necesario para la nutrición, preparación y preservación de un Estado. Así lo expresa el filósofo inglés cuando refiere cómo es que la guerra contra otras naciones aporta recursos indispensables para el orden y la seguridad públicos:

Han existido Estados que, no teniendo más territorio que el necesario para la habitación, no solo han mantenido, sino también aumentado su poder, en parte por la actividad mercantil entre una plaza y otra, y en parte vendiendo los productos cuyas materias primas habían sido obtenidas en otros lugares (2010: 203).

El hecho de que Hobbes conciba la guerra entre naciones como una circunstancia imposible de evitar debido a la intrínseca estructura de las relaciones internacionales (y, además, como consecuencia de que es irrenunciable para garantizar la seguridad externa), le lleva a sostener en el marco de su teoría política la tesis de que existen dos formas completamente legítimas de fundar un Estado. La primera se concreta a través del consenso entre todos los individuos (Estado por institución), mientras que la segunda se realiza por el sometimiento violento de todos a un rey en el contexto de una guerra, motivo por el cual recibe el nombre de dominio despótico (Estado por adquisición)⁶⁵:

⁶⁴ A propósito de lo anterior, Hobbes refiere en *Elementos* que “(...) si (los hombres) no encuentran determinados medios para unir sus energías y fuerzas naturales para resistir a tales enemigos, la paz entre ellos será inútil. Por tanto, debe considerarse como convenido que cada miembro contribuya en la medida de sus fuerzas a la defensa del todo, a fin de formar un poder tan fuerte como sea posible para su defensa” (2005: 220).

⁶⁵ Por lo expuesto, resulta bastante llamativo que no pocos intérpretes de Hobbes hayan encontrado en su filosofía política un antecedente crucial de perspectivas teórico-políticas de orientación democrática. En efecto, tales señalan que, a pesar de su defensa cerrada del poder absoluto como principio rector de todo Estado, el filósofo inglés establece claramente que la fundación de este se logra a través de la participación

Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad (2010).

De esta última forma de fundarse los Estados es de donde se derivan las llamadas colonias, las cuales son “*grupos de personas enviadas por el Estado, al mando de un jefe o gobernador, para habitar un país extranjero que o bien carece de habitantes⁶⁶, o han sido eliminados por la guerra*” (2010: 208). Unas colonias fundadas, por supuesto, con el único objetivo de aprovechar los recursos de los nuevos territorios para así garantizar la preservación y seguridad del Estado conquistador.

Sin duda, esta concepción hobbesiana de las relaciones interestatales guarda semejanzas importantes con lo que posteriormente ha recibido el nombre de realismo político internacional; un planteamiento desde el cual se defiende la imposibilidad de establecer la seguridad, el orden y la paz internacionales en el marco de la racionalidad y del derecho. Así, no son pocos los políticos, intelectuales, filósofos y politólogos que caracterizan como

libre de la totalidad de los individuos en una asamblea; motivo suficiente este último para que sea posible afirmar la existencia de un momento democrático, al menos, en los fundamentos de la propuesta hobbesiana. Desde nuestra perspectiva, un análisis como el anterior comete dos errores interpretativos decisivos: en primer lugar, asumir que la tesis hobbesiana de que el Estado se funda sobre la base de una asamblea de la totalidad de individuos representa una explicación a través de la cual se busca comprender cómo habrían surgido (y cómo podrían surgir) los Estados a lo largo de la historia de la humanidad. No obstante, aquella no debe ser entendida sino como un recurso hipotético y especulativo del que se sirve el autor inglés, sobre todo, para hacer explícitas cuáles podrían haber sido las condiciones de vida de los seres humanos antes de que existiera un orden civil o político. En segundo lugar, la referida interpretación pasa por alto sin ninguna justificación aparente la considerable cantidad de pasajes de los escritos de Hobbes en los que se describe los Estados nacidos por conquistas y adquisiciones como reflejos de una forma de organización política tan legítima como la que pudo haber surgido a través de acuerdos libres entre todos los individuos. Incluso, cabría sostener que, después de todo, siendo plenamente consecuente con su conocida concepción negativa acerca de la naturaleza humana, es bastante probable que el autor inglés se haya sentido más inclinado a pensar que la mayoría de los Estados existentes tuvieron su origen efectivo en las conquistas, adquisiciones, violencias y guerras, y no tanto en las decisiones de una asamblea conformada por una totalidad de individuos.

⁶⁶ Probablemente, Hobbes estaba pensando en los territorios insuficientemente habitados y aprovechados del recientemente descubierto continente americano. Los ingentes recursos inutilizados que abrigan tales tierras, pudo haber sostenido el filósofo inglés, hacen necesaria la colonización de las mismas. Poco tiempo después, John Locke dedicará no pocas líneas de su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* (2006) a la importante cuestión del colonialismo en territorio americano. Entre otras cosas fundamentales, y siguiendo la línea sugerida por Hobbes, sostendrá que tal colonización resulta legítima en tanto que representa un atentado contra el género humano que hayan tantos territorios americanos sin ser suficientemente aprovechados y explotados.

utópicos, cándidos e infructuosos los esfuerzos por la paz mundial de organismos internacionales, plataformas nacionales y continentales, organismos no gubernamentales, asociaciones civiles, entre otros.

Ahora bien, hay que tener presente, sobre todo, que dicha perspectiva descarnada y desencantada acerca de las posibilidades pacificadoras de la política (más allá de toda retórica antibelicista predominante) ha representado, en no pocas ocasiones, un supuesto fundamental sobre la base del cual se ha desplegado la acción política de las grandes potencias mundiales. Por tal motivo, estas se han valido, a lo largo de la historia, de la anticipación bélica, la incursión colonialista, el reparto de territorios, entre otros mecanismos similares a los desarrollados por Hobbes, para afirmar y acrecentar su poder frente a otras potencias que representaban una amenaza o frente a países más débiles de los cuales era necesario aprovechar sus ingentes recursos naturales o su posición estratégica en el teatro de la geopolítica mundial. Se puede decir, en efecto, que tales potencias mundiales tienen la firme convicción de que solo de esta forma, tal y como también sostendría Hobbes, se pueden conseguir la seguridad, la paz y la prosperidad para una nación.

Incluso, cuando acontece que dichas potencias mundiales abandonan toda participación explícita en la guerra, no debe interpretarse necesariamente, recomendaría Hobbes, como que se están viviendo por fin condiciones de orden y paz. Así, en tales circunstancias ocurre que estamos simplemente frente a *“un tiempo de tregua durante el cual los enemigos se observan mutuamente y evalúan su seguridad respectiva, no basándose en los pactos que hayan podido firmar de mutuo acuerdo, sino calibrando las fuerzas y medios del adversario”* (2000: 214). Desde esta perspectiva hobbesiana, nunca hay en sentido estricto tiempos de paz internacional, sino simplemente tiempos de guerra de baja intensidad.

Con el objetivo de terminar de clarificar la explicación de las relaciones interestatales presentada por Hobbes, se incluye una descripción hecha por Schmitt sobre el particular:

En el derecho internacional, como ya dijo Hobbes por primera vez, los Estados están unos frente a otros “en estado de naturaleza”. Hobbes piensa y habla así, extremando los términos conceptuales, para dar expresión vigorosa a su concepto del Estado, es decir, para diferenciar el estado político legal del estado de naturaleza extralegal. También en el estado de naturaleza se celebran contratos, pero siempre con grandes reservas existenciales que impiden que la

situación de inseguridad ceda el paso a un Estado de seguridad racional y legal (...) Los mecanismos de mando, perfectamente racionalizados, están frente a frente en posición francamente “irracional”. Cuanto más perfecta es su organización interna, menos cabe organizar en plano igual sus relaciones recíprocas. Cuanto mayor el grado e intensidad de su condición de Estados, menos de carácter estatal pueden tener sus relaciones interestatales. Entre Estados no cabe que se interponga otro Estado (2002: 48-49).

3.2.2. El conflicto entre religión y política: La subsunción del poder espiritual en el poder temporal como mecanismo para garantizar la seguridad civil

Sin embargo, como consecuencia de la connatural conflictividad de las relaciones internacionales y, fundamentalmente, debido a la circunstancia social y política por la que estaba atravesando Inglaterra durante el siglo XVII, Hobbes refiere a lo largo de *Leviatán* que el problema de la inseguridad interna resulta más apremiante que el de la inseguridad externa. Ahora bien, si se considera la dimensión más básica e inmediata de dicha problemática, se puede sostener que la misma se encuentra vinculada, en líneas generales, con las injurias que se confieren entre sí los hombres dentro de una nación al llevar a cabo delitos contra la propiedad privada, acciones violentas contra los cuerpos ajenos, faltas a las honras de los demás, etc.; todas ellas maneras de ejercer dominio que generan una situación de incertidumbre, zozobra e intranquilidad en la sociedad. Como es evidente, dada su condición intrínsecamente rapaz y egoísta, no debe sorprender que los hombres se encuentren inclinados hacia tales formas de violencia. Incluso, cabría recordar, precisa Hobbes, que en condiciones primigenias y naturales dichas prácticas fueron todavía más patentes y frecuentes entre los hombres:

En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor (2010: 138).

El detalle a considerar es que, habiéndose dado la fundación de un Estado, tales manifestaciones de violencia tienen que ser combatidas mediante la correcta administración del poder absoluto para que la vida sea mínimamente sostenible. Como se ha mencionado anteriormente, Hobbes estaba convencido de que el gobernante debe hacer uso de dicha soberanía absoluta de tal forma que los súbditos sientan temor frente a los posibles castigos y penalidades que se pueden derivar del ataque a la propiedad privada, la violencia contra los cuerpos de otros hombres y las ofensas contra el honor.

A propósito de estas formas menudas o elementales de inseguridad, resultaría utópico y errado, ciertamente, asumir como posibilidad su erradicación total a través de una pacificación absoluta de la sociedad. Ocurre que esto último solo podría lograrse mediante una transformación radical de la naturaleza violenta, egoísta y rapaz del género humano, lo cual resulta imposible dado que tales son sus características esenciales⁶⁷. Además, cabría decir que, desde la perspectiva hobbesiana, escapa completamente al ámbito de la política el ocuparse de cuestiones internas o vinculadas al “alma humana”. El Estado, por ende, solo debe centrar su atención en las externalidades o acciones; es decir, en cómo se mueven los cuerpos. Si estas acciones, movimientos o externalidades corporales generan violencia, zozobra e inseguridad sociales tienen que ser castigados. Por el contrario, si los mismos no provocan nada de lo anterior, la ley civil guarda silencio al respecto, aunque lleguen a ser infaustos, egoístas, indignos, etc. De esta manera, Hobbes está estableciendo la idea de que el Estado-Leviatán deja un margen de acción importante para el hombre, ya que no se inmiscuye en las formas de vida, hábitos, costumbres que los mismos puedan desarrollar como medios para alcanzar la felicidad (2010).

Según Hobbes, para siquiera establecer condiciones básicas y fundamentales de seguridad y orden, el soberano tiene que establecer los mecanismos e instrumentos necesarios para que su poder absoluto tenga la suficiente eficacia y contundencia para sancionar y

⁶⁷ Precisamente, esta resignación de Hobbes con respecto a la naturaleza negativa del ser humano le lleva a plantear, tanto en *Leviatán* como en otros escritos, la tesis de que los ámbitos del comercio y de la propiedad privada pueden servir como instrumento legítimo de desahogo o canalización para que esta violencia, rapacidad y egoísmo intrínsecos a los hombres al menos no se desborden de maneras verdaderamente peligrosas para el orden social

castigar a los súbditos. Así, recomienda, entre otras medidas fundamentales, que los ministros públicos tengan la autoridad para “*reprimir tumultos; prender y encarcelar a los malhechores, y otros actos que tienden a la conservación de la paz*” (2010: 200). Es decir, la facultad de castigar y apresar tiene que delegarse, necesariamente, para que sea posible la seguridad, habida cuenta de que tales formas básicas y elementales de violencia se presentan en puntos bastante específicos de la nación a los cuales no podría llegar con facilidad la mano del soberano. Por ende, este puede ser legítimamente representado por otros hombres, sin que esto signifique una división del poder absoluto. Una vez más, la figura de la representación resulta clave para comprender el funcionamiento del Estado hobbesiano.

A pesar de todo lo desarrollado anteriormente, es necesario precisar que el autor de *Leviatán* se encontraba plenamente convencido de que la más importante fuente de inseguridad y desorden dentro de las fronteras de Inglaterra no era la vinculada con estas formas básicas y elementales de violencia sino aquella que se derivaba del problema de la legitimidad de la obediencia civil. Ocurre que en un amplio sector de la población inglesa había echado raíces la opinión de que la obediencia absoluta y pasiva al monarca no podía ser considerada como justa y legal. Por un lado, abundaban los grupos religiosos que, a pesar de que defendían versiones diferentes del cristianismo, coincidían en enarbolar la tesis de que no se puede obedecer a un monarca que contraviene la doctrina bíblica, en tanto que esta refleja los designios de Dios. Por otro lado, empezaron a hacerse cada vez más fuertes las agrupaciones que, desde una perspectiva estrictamente política, rechazaban la soberanía absoluta del monarca. Así, el argumento central que esgrimían estas últimas hacía énfasis en que los ciudadanos ingleses no podían aceptar la instauración de un poder sin ninguna limitación que decidiera arbitraria e injustamente sobre sus vidas en lo que concierne a ámbitos como el económico y el social. Precisamente, los distintos gobiernos monárquicos instalados en Inglaterra en los últimos años no habían hecho, desde esta perspectiva, más que tratar como siervos o esclavos a los ciudadanos. En definitiva, ambos sectores de la población inglesa, tanto el religioso como el político, enarbolaban su derecho a la desobediencia civil, al mismo tiempo que planteaban la necesidad de reestructurar las relaciones de poder vigentes con el objetivo de debilitar, limitar e, incluso, eliminar el poder monárquico.

Opiniones como las referidas no podían generar, según Hobbes, más que consecuencias nefastas para la sociedad inglesa en lo que respecta a la seguridad, el orden y la paz. En *Elementos y De Cive*, el autor inglés ya se había encargado de advertir sobre lo que podía traer consigo la insistencia en la desobediencia civil en nombre de una lucha contra la supuesta tiranía del poder absoluto de un monarca. Efectivamente, poco después de la elaboración de estos dos primeros escritos políticos, se desencadenó la llamada *Guerra Civil Inglesa* (1642-1651)⁶⁸, en la cual tuvieron una participación más que activa los presentados grupos políticos y religiosos. Habiéndose resuelto la guerra a favor de estos últimos, Hobbes desarrolla en *Leviatán* un balance de lo acontecido para finalmente sostener de manera categórica que ninguna desavenencia, desacuerdo o disputa con el poder político legítimamente instituido en Inglaterra podía ser lo suficientemente importante como para que en su nombre se haya propiciado un enfrentamiento civil que por poco regresa a dicha nación al estado de naturaleza (2010). Inclusive, el autor inglés señala que la lucha emprendida en contra del monarca por parte de estos grupos pierde hasta su apariencia de legitimidad cuando analizando sus reclamos, exigencias y condiciones es posible percatarse de que cada uno de ellos carece de fundamentos sólidos. Es decir, aquellos no tienen ninguna relación con los verdaderos principios de la filosofía civil o política que el propio Hobbes considera haber descubierto sobre la base de una investigación de carácter estrictamente científico.

En líneas generales, se puede decir que el grave error que da origen a este pretendido derecho a la resistencia civil en contra del gobernante de turno es la asunción por parte de los súbditos de que la soberanía política tiene que encontrarse necesariamente dividida. A propósito, Hobbes refiere lo siguiente en *Leviatán*:

Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión (2010: 149).

⁶⁸ Para mayores referencias acerca del contexto social, político e intelectual de Inglaterra, téngase en consideración el primer capítulo de la presente investigación.

Como se ha expuesto en otros pasajes del presente subcapítulo, la división de la soberanía política siempre termina siendo, para Hobbes, la fuente más peligrosa de inseguridad interna debido a que instituye dos o más soberanos a los cuales se tiene que obedecer al mismo tiempo. Y si estos se opusieran por alguna razón, lo cual es bastante probable dado el afán de poder connatural a los hombres, la multitud caería “(...) *en condición de guerra, contrariamente al fin para el cual se ha instituido toda soberanía*” (2010:152). Por tal motivo, la soberanía absoluta del representante del Estado, insistiría el filósofo de Malmesbury, es condición irrenunciable para establecer la seguridad, el orden y la paz en una nación.

A continuación, se revisarán los diferentes argumentos esgrimidos por los grupos religiosos de Inglaterra para justificar su rebeldía contra el poder establecido. Inmediatamente después se desarrollarán las respuestas dadas por el filósofo de Malmesbury con miras a refutar dichos objetivos y pretensiones; los cuales, desde su perspectiva, tenían que ser desbaratados de inmediato para evitar nuevas condiciones de inseguridad, anarquía y violencia en una Inglaterra que con no poca dificultad estaba tratando de sobreponerse a las graves heridas que había dejado a su paso la guerra civil en el entramado social.

Como se ha sugerido, la forma de generar inseguridad por parte de los grupos religiosos pasaba, fundamentalmente, por atacar la soberanía absoluta del monarca al enarbolar de distintas formas la soberanía del poder espiritual sobre el poder temporal de aquel:

Lo mismo que las facciones de parientes, así también las que se proponen el gobierno de la religión, como las de papistas, protestantes, etc., las de patricios y plebeyos en los antiguos tiempos de Roma, y las de aristócratas y demócratas en los de Grecia, son injustas, como contrarias a la paz y a la seguridad del pueblo, y en cuanto arrancan el poder de las manos del soberano (2010: 195).

Según Hobbes, cuando en un cuerpo político sucede que el poder espiritual es capaz de influir en las voluntades de los hombres

(...) con el terror de los castigos y la esperanza de recompensa (que son los nervios del cuerpo político en cuestión), de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo, y o bien ahoga el Estado en la opresión, o lo lanza al incendio de una guerra civil (2010: 270).

Así pues, los católicos, por un lado, sostenían que el monarca y el parlamento debían abstenerse de decidir sobre las creencias religiosas de los súbditos, pues de lo contrario estarían perpetrando un atentado contra la comunidad cristiana, cuyas principales cualidades siempre han sido su libertad y su universalidad. Partiendo de esto último, un sector considerable de los católicos (encabezados por la recién creada orden jesuita) arribó a una conclusión más audaz y peligrosa al sostener que el Papa, además de competencias espirituales, ostentaba facultades temporales o mundanas, las cuales lo convertían, por derecho divino, en soberano político de todas las naciones. Para difundir de manera eficaz y persuasiva esta opinión, los católicos, apunta Hobbes, se valieron de los argumentos de ciertos doctores jesuitas como Belarmino y Suárez. En efecto, el primero de ellos, por ejemplo, *“en su tercera Controversia general, ha tratado de numerosas e importantes cuestiones concernientes al poder eclesiástico del Papa de Roma, y comienza diciendo: Debe ser o monárquico, o aristocrático o democrático. Todas estas especies de poder son soberanas y coercitivas”* (2010: 411).

Como ha sido precisado en el primer capítulo de esta investigación, menos radicales que los católicos (con quienes coincidían, no obstante, en su rechazo de la iglesia nacional de Inglaterra) fueron los protestantes presbiterianos y congregacionales. Los primeros defendieron la libertad espiritual de la influencia del gobierno secular, aunque sin negar las competencias temporales de este y sin promover de manera tan enfática el derecho de resistencia. Ante todo, su pretensión fue que el gobierno cumpliera un papel de tutelaje para hacer posible la purificación de la iglesia nacional sobre los fundamentos doctrinales del presbiterianismo. Los segundos, por su parte, rechazaron el papel preponderante del gobierno en una posible reforma de la iglesia. Estuvieron convencidos, pues, de que entre iglesia y

Estado debía existir una absoluta independencia. A diferencia de los congregacionales, aceptaron abiertamente el derecho de resistencia frente a la imposición de una particular concepción de la religión cristiana e, incluso, frente a un gobierno arbitrario y tiránico. Debía darse, por ende, un libre asentimiento a la religión, así como también un consentimiento libre en lo que concierne al gobierno civil.

Desde la perspectiva hobbesiana, ¿cuáles son exactamente los motivos por los cuales estos grupos religiosos suponen una amenaza para la seguridad pública? Y, ¿cómo considera Hobbes que deben ser combatidos para desterrar toda posibilidad de desintegración, desorden y caos social?

En líneas generales, el filósofo inglés cree que es preciso recordar a los defensores de tales opiniones que la Biblia ordena categóricamente que en cada comunidad, pueblo o nación los hombres deben obedecer exclusivamente al soberano civil⁶⁹: “*La Escritura fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios, y para preparar sus espíritus para ser súbditos obedientes, abandonando el mundo, y la filosofía a él referente, a la disputa de los hombres, para ejercicios de su razón natural*” (2010: 64). Por tal motivo, Jesús suele dar cuenta a través de los textos sagrados de la importancia que encierra el que todo hombre otorgue al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Quiere decir que el Reino de Dios no pertenece a este mundo, motivo por el cual ninguna autoridad espiritual, incluyendo al Papa, ostenta soberanía de carácter político para ordenar y dirigir asuntos mundanos. Dicho de otro modo, la vocación de este último y de cualquier otro pastor de la Iglesia “*no consiste en gobernar a los hombres por vía de mandato, sino en enseñarles y persuadirles por medio de argumentos, dejándoles en libertad de considerar si han de abrazar o rechazar la doctrina enseñada*” (2010: 456). En este mundo terrenal, los hombres únicamente deben obediencia al soberano civil legítimamente instituido; y esto no solamente en lo que respecta al ámbito de lo estrictamente civil sino también a propósito de cuestiones de índole religiosa. El soberano civil es el único facultado y legitimado para decidir sobre lo bueno y lo malo, sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre lo que encierra pecado y sobre lo que supone virtud. De otra forma, la soberanía política quedaría restringida y limitada, imposibilitándose la instauración de un poder absoluto con

⁶⁹ Incluso, si el mismo no comparte la fe cristiana: “*Estos príncipes y poderes de que allí hablan San Pedro y San Pablo eran, todos, infieles: con mucha más razón hemos de obedecer a los cristianos, a los que Dios ha conferido un poder sobre nosotros*” (2010: 413).

miras a garantizar la seguridad. Es necesario recordar, pues, que solo una organización política con tal cualidad fundamental puede lograr dicho objetivo político de acuerdo con Hobbes:

He manifestado ya (...) que el reino de Dios no es de este mundo: por consiguiente, sus ministros (a menos que sean reyes) no pueden requerir obediencia en su nombre. En efecto, si el rey supremo no tiene su poder real en este mundo ¿por qué autoridad puede ser exigida a sus funcionarios la obediencia? Como mi padre me envió (decía nuestro Salvador) así os envió. Pero nuestro Salvador fue enviado para persuadir a los judíos de que retornasen, y para invitar a los gentiles a que recibiesen el reino de su Padre, y no para reinar en majestad, ni siquiera como representante de su Padre hasta el día del Juicio (2010: 411).

Desde esta perspectiva hobbesiana, el poder eclesiástico no es ni independiente del poder civil, como argumentaron, en parte, los presbiterianos y, sobre todo, los congregacionalistas, ni superior al mismo, como sostuvieron los católicos. Después de todo, el autor de *Leviatán* se encuentra convencido de que estas tres manifestaciones de rebeldía y resistencia parten, a pesar de las diferencias expuestas, de un mismo supuesto equivocado: la idea de que “*la Iglesia ahora militante es el reino de Dios enunciado en la escritura*” (2010: 574). Como consecuencia, los clérigos de cada una de estas sectas cristianas se atribuyeron facultades y prerrogativas que, en rigor, no les corresponden, pues encierran competencias únicamente atribuibles al soberano civil. Contrariamente, Hobbes defiende la tesis de que la política (poder temporal) debía subsumir completamente a la religión (poder espiritual), constituyéndose de esta forma una república civil al mismo tiempo que eclesiástica, tal y como detalla el título completo y la portada de *Leviatán*⁷⁰. Es una sola persona, pues, la que debe ostentar ambas formas de poder⁷¹. No hay otra vía para conseguir la protección y la seguridad para las vidas de los súbditos:

⁷⁰ En esta última, se observa a un gran hombre (conformado por un sinnúmero de hombres más pequeños) blandiendo en la mano derecha la espada del poder político y en la mano izquierda el báculo del poder religioso. Debajo de este hombre magno, bajo su tutela y protección, se encuentra la representación de una ciudad.

⁷¹ Anticipándose quizá a la serie de acusaciones que podían caer sobre él por parte de los grupos religiosos como consecuencia de este argumento, Hobbes acota lo siguiente: “*En el reino de Dios puede haber tres*

(...) poder temporal y espiritual son, solo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano. Es cierto que, después de la resurrección, los cuerpos de los fieles no solamente serán espirituales, sino eternos; pero en esta vida son toscos y corruptibles. No hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado de la religión, sino el temporal; ni enseñanza de ninguna doctrina que quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión, prohíba enseñar. Y que el gobernante sea uno, pues de lo contrario necesariamente se suscitarán disensión y guerra civil en el Estado, entre la Iglesia y el Estado; entre espiritualistas y temporalistas; entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y (lo que importa más) en el propio pecho de cada cristiano, entre el cristiano y el hombre (2010:388).

A pesar de que el filósofo inglés dedica la segunda mitad de *Leviatán* (así como la portada de esta obra) a fundamentar esta confluencia entre poder civil y poder religioso en manos de la persona del Estado (el soberano), no han sido pocos los intérpretes de sus escritos políticos que, equivocadamente, han defendido la presencia de una marcada pretensión secularizadora en los mismos. Desde esta perspectiva, han considerado a Hobbes como uno de los primeros filósofos modernos en llevar a cabo una audaz secularización de la organización estatal con el objetivo de separar la política de la religión. Por el contrario, siguiendo las huellas dejadas por Richard Hooker y, sobre todo, por el erastista John Selden⁷², identificaba como sumamente peligrosa la separación de ambos poderes, ya que los hombres solo pueden obedecer en el mundo a un soberano, el cual debe ser ineluctablemente el soberano civil.

Ahora bien, con respecto al problema de la relación entre la religión cristiana y la política hace falta tratar una cuestión fundamental por sus vínculos estrechos con la noción hobbesiana de seguridad pública. El filósofo de Malmesbury se percata de que el principio según el cual el soberano civil ostenta un poder absoluto sobre los asuntos religiosos puede

personas independientes sin quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, esto se halla sujeto a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así" (2010: 271).

⁷² Para mayores referencias acerca de este pensador tan influyente en las ideas de Hobbes, téngase en cuenta el primer capítulo de esta investigación.

llevar tanto a protestantes (congregacionalistas) como a católicos (Suárez y Bellarmino) a sostener que tal forma de organización representa un atentado contra la libertad de pensamiento de los fieles. No obstante, arguye Hobbes que el gobernante tomará medidas, básicamente, cuando sean patentes los efectos perniciosos de determinada opinión religiosa en el orden social. Algo que, después de todo, no tendría por qué acontecer si es que toda opinión de este tipo es extraída correctamente de la Biblia. En líneas generales, dicho gobernante no debería tener como uno de sus intereses principales el hecho de dedicarse a transformar las consciencias o “almas” de los hombres, ya que los alcances de la política tienen que circunscribirse, sobre todo, a las acciones de estos; acciones dentro de las cuales son, específicamente, las generadoras de conflictos y desórdenes las que hay que castigar. El soberano civil debe ocuparse, entonces, del ámbito exterior, mas no del interior (2010). Como se señaló en pasajes anteriores, su objetivo no pasa por generar un cambio radical en las “almas” o consciencias de sus súbditos, sino únicamente por garantizar las condiciones suficientes de seguridad pública para los cuerpos humanos. Una empresa como la primera no representa, para Hobbes, más que una utopía semejante a los proyectos políticos irrealizables desarrollados por autores griegos y romanos, tales como Platón, Aristóteles y Cicerón. Como refiere Strauss (2013), la teoría política del filósofo de Malmesbury encierra una reducción de los niveles de la acción social, pues las audaces metas de la filosofía política clásica vinculadas a la defensa del cultivo de las almas de los hombres por medio de la política son completamente abandonadas por él. Siguiendo una línea interpretativa semejante, sostiene Negro Pavón en sus notas a *Elementos* que el soberano hobbesiano

(...) más que un arquitecto (que como en la tradición platónica se ocupase preferentemente de las almas), es un ingeniero que aplica rigurosamente la razón científica, preocupándose solo de lo exterior; únicamente se le pide que al dirigir el bien temporal tenga presente que el bien eterno constituye el fin último común; pero por lo demás, es su propio juez” (2005: 347).

Resuelta la problemática de la relación entre poder civil y poder religioso, queda tratar un último asunto crucial circunscrito al ámbito específico de la religión cristiana. Según Hobbes, las controversias y conflictos entre los mismos cristianos (cuyo fin último es

establecer cuáles son los verdaderos principios del cristianismo) también son una fuente de inseguridad y desorden civiles. Católicos, congregacionales, presbiterianos, anglicanos, entre otros, deben entender, sin embargo, que sus disputas no son tan irresolubles como parece. Basta únicamente que cada una de estas sectas cristianas fundamente su convicción religiosa en un único dogma, cuya defensa es compartida por todos los cristianos: Jesús es el hijo de Dios. La fe en este último artículo, dice un Hobbes inmerso por completo en la discusión teológica, “*es toda la fe requerida para la salvación*” (2010: 489). Significa que todos los demás artículos o principios que suponen motivo de confrontación para las distintas perspectivas dentro del cristianismo deben ser considerados como teológicamente secundarios. Así pues, partiendo de esta última conclusión doctrinaria (y, por supuesto, con miras a la consecución del fin político por antonomasia), el soberano absoluto tiene la obligación de poner coto a los referidos conflictos estableciendo dicho mínimo religioso (Jesús es el Cristo), pues está facultado para decidir sobre las doctrinas perniciosas y beneficiosas para el orden público, sin que esto tenga que suponer, cabe aclararlo, un atentado contra la libertad religiosa.

3.2.3. La refutación de los escritores “democráticos” con miras al establecimiento del orden, la paz y la seguridad públicas

Tal y como se ha sostenido líneas arriba, resultaba evidente para Hobbes que las condiciones de inseguridad interna en una sociedad también podían ser generadas por agentes con pretensiones fundamentalmente políticas. Así, en el particular caso de la Inglaterra del siglo XVII, el detalle decisivo a considerar al respecto era la existencia de un gran número de hombres que venía enarbolando ardorosamente la defensa de las libertades y de los derechos ciudadanos frente a todo poder político interpretado como tiránico y arbitrario. Y, como aconteció en el caso de los grupos religiosos, tales hombres agrupados llegaron a asumir que el derecho de resistencia contra cualquier soberano de turno representaba una facultad legítima y justa que ostentaba el pueblo; más aún, si dicho soberano se presentaba bajo las formas de un monarca con poderes absolutos y prerrogativas cada vez más amplias.

De manera semejante a la problemática religiosa anteriormente explorada, las disputas en torno a los alcances y límites tanto del Estado como de la obediencia civil

adquirieron distintos matices dependiendo de cuál fuera el grupo político enfrentado al soberano político. Por tal motivo, siguiendo el derrotero marcado por el primer capítulo de esta investigación, en lo que sigue se revisarán rápidamente las principales posiciones políticas involucradas en los diferentes enfrentamientos acontecidos antes, durante y después de las guerras civiles. Posteriormente, se expondrán los motivos por los cuales Hobbes considera que tales perspectivas pueden ser fuentes de inseguridad, inestabilidad y desorden públicos de llegar a concretarse. Por último, se desarrollarán los dispositivos, mecanismos e instituciones concebidos por el autor inglés en *Leviatán* como respuesta a cada una de las pretensiones fundamentales de los grupos democráticos.

Como refiere Sabine, hasta los primeros años del siglo XVII fue defendida entre los ingleses la idea constitucionalista de que los distintos poderes políticos de la nación debían mantener una relación armónica entre sí; lo cual, de una u otra forma, se había dado, efectivamente, en la realidad:

Los monarcas de la dinastía Tudor fueron virtualmente absolutos, pero su poder se apoyaba en la aquiescencia de una importante clase media que los reyes fueron lo bastante prudentes para no enajenarse. De ahí que no hubiese facción que tuviera un auténtico interés en apoyar el absolutismo regio como una teoría del derecho divino, ni tampoco ninguna que tuviera que buscar una defensa teórica del derecho de resistencia (2013: 338).

Fue solamente en la antesala de las guerras civiles (cuando la relación entre el rey y la clase media se había tornado insostenible) que las posiciones políticas empezaron a radicalizarse en favor de la monarquía absoluta o del Parlamento. Pero, a pesar de esto último, es necesario destacar que Pym, Ireton, Fairfax, Godwin y Cromwell, en tanto que representantes del llamado parlamentarismo, no tuvieron entre sus principios rectores la abolición de la autoridad monárquica. Su propósito fundamental fue simplemente ponerle límites a esta a través de la preminencia del Parlamento, pues en los últimos tiempos el monarca había adquirido prerrogativas y facultades que lo habían convertido en detentador de un poder arbitrario, ilegítimo y despótico, cuya presión sofocaba las libertades de los súbditos ingleses en los ámbitos político y económico. Entre otras cosas, el rey Jacobo I se

había encargado de establecer impuestos excesivos a la población inglesa, disminuyendo de esta forma su nivel de vida y entrapando, en consecuencia, el libre comercio; más tarde, Carlos I, continuando las políticas absolutistas de su padre, expropió la sexta parte de las fortunas de los ingleses, al mismo tiempo que siguió disfrutando de las amplias prerrogativas regias heredadas de aquel, tales como la posibilidad de recaudar impuestos sin requerir de la aceptación de los parlamentarios, la facultad de encarcelar sin pruebas definitivas y la facilidad de organizar a las tropas en las propiedades de los súbditos. Para los parlamentaristas, un poder político como este era absoluto, arbitrario e ilegítimo, motivo por el cual se hacía indispensable pensar en mecanismos para limitarlo y contrarrestarlo.

Así pues, ante la necesidad económica del rey Carlos I para continuar financiando las guerras contra España y Francia, el Parlamento decidió ofrecerle dinero a cambio de que las mencionadas prerrogativas reales queden completamente abolidas. Fue de esta manera que, como consecuencia del apremio, el rey firmó la llamada *Petición de derechos* (1628), resignándose a que su poder político quede considerablemente restringido y diezmado. Empero, los enfrentamientos entre ambos sectores políticos no cesaron tras este acuerdo. Como se ha explicado anteriormente, los nuevos intentos de reducción del poder monárquico, la serie de encarcelamientos de los principales líderes parlamentaristas como consecuencia de lo anterior, la disolución del denominado Parlamento Corto y la negativa del Parlamento Largo para financiar la guerra contra los escoceses hicieron que, finalmente, se desencadenara la guerra civil entre parlamentaristas y monárquicos; guerra civil cuyo desenlace fue la ejecución de Carlos I no por un afán estrictamente republicano por parte de los primeros, sino porque todas las posibilidades para resolver tal enfrentamiento se habían agotado. En rigor, los parlamentaristas siempre estuvieron inclinados hacia la opción de un gobierno mixto en el cual, como se ha dicho, el Parlamento tuviera un papel preponderante frente al monarca, ya que solo de esta forma se podían establecer verdaderas condiciones de vida libre para los hombres:

La disyuntiva entre gobierno monárquico y republicano no parece haber desempeñado un papel importante en ninguna etapa de la Revolución puritana. En 1648 los oficiales del ejército de Cromwell estaban dispuestos a poner en libertad y devolverle su poder, con las salvaguardias necesarias, tras de un intervalo en el que se pudieran asegurar los resultados de

la Revolución. Sin embargo, esos mismos oficiales se vieron llevados unos meses más tarde a la ejecución de Carlos, no por obra de unos principios republicanos, sino por la convicción de que no había manera de llegar a un arreglo permanente con el monarca (2013: 383).

En efecto, solamente inmediatamente después de que aconteció la ejecución de Carlos I las argumentaciones radicalmente antimonárquicas por parte de los parlamentaristas se tornaron relativamente recurrentes:

La tesis de que bajo una monarquía la perspectiva de vivir como hombres libres son muy pocas es expresada de un modo descarnado en el Acta de marzo de 1649, en la que la figura de rey es abolida. Allí, la monarquía es presentada como algo peligroso para la libertad del pueblo, y se nos dice que *“en la mayoría de los casos, el poder y la prerrogativa reales han sido utilizados para oprimir, empobrecer y esclavizar a los súbditos”* (Skinner: 2010: 121-122)

Pero, habiéndose calmado la circunstancia socio-política, los pronunciamientos del Parlamento Rabadilla no tardaron en retornar a la cautela y prudencia habituales. En la mayoría de los casos, sus representantes no se decidieron por completo a expresar la inevitabilidad de la esclavitud y la servidumbre como consecuencia de los gobiernos regidos por monarcas y *“simplemente afirmaban que existe una tendencia natural a que las cosas ocurran de ese modo y que, por tanto, siempre será más seguro vivir en una república o Estado libre”* (2010: 122).

A manera de resumen, se puede decir que las pretensiones de los parlamentaristas gravitaron en torno a las siguientes convicciones políticas: la división de los poderes del Estado con el objetivo de limitar los alcances de toda acción política, la defensa del Parlamento como principal poder político por encima de la institución monárquica, la protección de la propiedad privada de los súbditos de las arbitrariedades e injusticias de todo poder político instituido y la asunción del derecho de resistencia como mecanismo legal a ser empleado por el pueblo frente a posibles abusos de poder. De alguna forma, el parlamentarista John Godwin resume la defensa de estas consignas políticas al expresar que ser hombres libres supone disponer no solamente de nuestra propia persona sino también de

nuestros propios recursos de acuerdo a lo que nos parezca más conveniente para nuestras vidas (Skinner:2010). Por todo lo anterior, una vez que asumió el máximo poder político como Lord Protector vitalicio, el propio Cromwell despertó las críticas de un sector importante entre los parlamentaristas, el cual identificó en su gobierno actitudes despóticas y arbitrarias, tales como la disolución de los parlamentos Rabadilla y Bareborns, el encumbramiento del Ejército como soporte de la autoridad política y la consecución de la prerrogativa para designar a un sucesor político de manera semejante al rey.

Los republicanos, por otro lado, se caracterizaron por su abierto antimonarquismo tanto doctrinal como práctico. A diferencia de los parlamentaristas, se puede afirmar que no fueron enemigos circunstanciales de la institución monárquica, pues la rechazaron categóricamente desde el momento en el que enarbolaron como principio el gobierno de las leyes en desmedro de lo que denominaron el gobierno de los hombres. Así, toda forma de obediencia civil debía estar respaldada, desde su perspectiva, no por un poder carismático y personal asociado a uno o más individuos, sino por las leyes emanadas de la soberanía del pueblo; *conditio sine qua non* esta última para que los hombres vivan en un verdadero escenario de libertad, así como también para que un Estado pueda ser llamado libre. De esta forma, en tanto que ciudadanos de una república, los hombres estarían gobernándose a sí mismos, evitando el riesgo de instaurar un poder político que podría terminar adquiriendo formas absolutas y arbitrarias al tratarlos como siervos o, en el peor de los casos, como esclavos. Quiere decir que, para el republicanismo, alguien es libre cuando está bajo su propio poder. Por ello, yendo más lejos que los parlamentaristas, republicanos como Harrington, Sidney y Milton llegaron a sostener que las violaciones a los derechos perpetradas por los monarcas ingleses en los años previos a las guerras civiles “*representaban tan solo manifestaciones superficiales de una afrenta más profunda a la libertad*” (Skinner: 2010: 12). Lo que se puede deducir es que, desde esta perspectiva, los hombres pueden perder su libertad, aunque no se presenten formas efectivas de interferencia y coerción físicas. Por ejemplo, el solo hecho de que aquellos vivan en permanente estado de angustia con respecto a las decisiones que pueda llegar a tomar el soberano político basta para reducirlos a la condición

de esclavos⁷³. Precisamente, por el énfasis que habían hecho los últimos monarcas ingleses en sus derechos de prerrogativa, los republicanos temían que en Inglaterra se había instalado un poder arbitrario y discrecional contra el pueblo. Frente a esta circunstancia, Milton llegó a defender abiertamente el regicidio antes y después de la muerte de Carlos I, aduciendo que tal medida estaba justificada en tanto que el rey perjudicaba el fin supremo del Estado: el bien común. Correspondía legítimamente, pues, que el verdadero depositario de la soberanía (el pueblo) se encargara de deponerlo⁷⁴.

Cabe destacar que los teóricos del republicanismo (basándose en los clásicos griegos y romanos) defendieron la perspectiva de que el Estado, además de tener que garantizar las condiciones fundamentales para la libertad, debía cumplir dos obligaciones más: por un lado, instaurar un sistema educativo para formar en virtudes cívicas al pueblo y, por otro lado, establecer un régimen económico equitativo sobre la base de una repartición justa de la propiedad privada. Después de todo, ambos elementos (el educativo y el económico) resultan indispensables para avanzar en la realización de una vida libre para el pueblo.

A pesar de estas manifestaciones entusiastas en torno al pueblo y a las libertades individuales, tanto republicanos como parlamentaristas se encontraron lejos de defender una proclamación general de los derechos innatos de todos los hombres. Específicamente, los primeros no delimitaron con exactitud qué debía entenderse por “pueblo”, mientras que los segundos no pocas veces hicieron referencia a la propiedad privada para determinar la pertenencia o no a aquel o para establecer los derechos civiles. Así, fueron los niveladores (*levellers*) los que empezaron a enarbolar un discurso verdaderamente “democrático” por su carácter universalista, distante de cualquier forma de distinción. Como agrupación política, estuvo conformada por un conjunto de soldados rasos del ejército revolucionario que, además de sentir una enorme desconfianza con respecto a las figuras de monarca y del Parlamento, empezó a ver con pesimismo las posibilidades de que Cromwell lleve a cabo las reformas radicales prometidas para favorecer a su sector; el cual, a su vez, se encontraba vinculado

⁷³ “Como plantea James Harrington en su clásica exposición de la teoría republicana —en *Oceana*, de 1656—, el problema de los esclavos es que no tienen ningún control sobre sus vidas y están, consiguientemente, forzados a vivir en un estado permanente de angustia respecto de lo que puede o no llegar a ocurrir con ellos” (Skinner: 2010: 11).

⁷⁴ En palabras de Milton, “El poder de reyes y magistrados no es sino derivado, y les es transferido y encomendado por el pueblo en fideicomiso, para el bien común de todos ellos, quedando, sin embargo, el poder fundamentalmente en el pueblo y sin que se le pueda privar de él sin violar su derecho natural innato” (Sabine:2013: 392-393).

con los pequeños comerciantes, agricultores y artesanos. En líneas generales, la pretensión de los niveladores fue que el gobierno revolucionario estableciera una igualdad de derechos políticos para todos los hombres a través de la abolición de diferentes formas de privilegios nobiliarios; las cuales, desde su perspectiva, habían generado una pronunciada desigualdad política entre las clases sociales. Para John Lilburne, su máximo representante, los derechos políticos ostentados por los individuos no debían depender del mayor o menor acceso a la propiedad, pues de esta manera se perjudicaba al sector de los pequeños propietarios. Siguiendo esta perspectiva, aquel sostuvo que el Parlamento debía su legitimidad al pueblo en general, no a corporaciones, intereses o rangos, por lo que los parlamentarios tenían la obligación de defender a todos los hombres concretos de Inglaterra, sin distinciones de ningún tipo. El camino para lograr esto último era, según Lilburne, la elaboración de una constitución en la que se declararan los derechos innatos, inalienables y naturales de todos los hombres frente a cualquier poder arbitrario.

Como ha sido expresado en el primer capítulo de esta investigación, del seno de los niveladores surgió un pequeño grupo de hombres que se encontraba convencido de que la revolución debía traer cambios radicales y profundos no solamente en las estructuras políticas sino también en las estructuras económicas de la sociedad inglesa; y todo ello con miras a que las personas más pobres empezasen a tener la posibilidad de salir de las condiciones de miseria cuya agudización en los últimos años, precisamente, había tenido su origen en las guerras civiles. A pesar de que han pasado a la historia con el nombre de cavadores (*diggers*), cabe recordar que tales hombres se hacían llamar “verdaderos niveladores” porque consideraban que su propuesta era la única capaz de resolver de manera genuina el problema de las desigualdades en Inglaterra:

(...) alcanzaron notoriedad en 1649 cuando un pequeño grupo de ellos trató de tomar y cultivar tierras comunes no cercadas, con el propósito de distribuir el producto a los pobres. Esto les dio el nombre –cavadores (*diggers*)- con que se les conoció en el siglo XVII. Aunque esta acción produjo una ráfaga de temor entre los terratenientes, sus efectos carecieron totalmente de importancia. Los cavadores fueron inmediatamente dispersados con el acompañamiento usual de malos tratos –palizas y destrucción de sus pobres bienes- que constituye la suerte de los miserables cuando son demasiado pocos para ser temibles. (...) El

único resultado consistió en algunos folletos, obra principal si no enteramente de Gerrard Winstanley que, como Lilburne, acabó su vida siendo cuáquero (Sabine: 2013: 379).

En efecto, los llamados cavadores fueron proto-comunistas cuyo objetivo capital consistió en la conformación de una sociedad que prescindiera de toda forma de propiedad privada. Desde su perspectiva, Dios había dado al hombre todas las cosas en común, motivo por el cual resultaba evidente que la organización socio-política vigente en Inglaterra había subvertido el orden natural y divino de las cosas, fomentando en el hombre la avaricia y el egoísmo a través de las posesiones particulares, a pesar de que por naturaleza aquel era comunitario o social.

Si bien los cavadores, de la misma forma que los niveladores, tenían cierta esperanza con relación a la posibilidad de que el Estado revolucionario de Cromwell apoyara su proyecto comunista (razón por la cual Winstanley dedicó su obra al Lord Protector, al mismo tiempo que le solicitó entregar a los pobres las tierras confiscadas a la Iglesia, la Corona y a los realistas), no se debe olvidar que en su ideario político se podía encontrar como principio rector la eliminación del aparato estatal. Ocurre que, para ellos, este siempre había representado un medio para limitar la libertad de los hombres, así como también para proteger las propiedades ilegítimas de los ricos. No obstante, frente al fracaso de la colonia que habían intentado organizar los cavadores se percataron de la importancia que tenía el factor institucional al momento de dirigir una revolución. Por eso, Winstanley decidió defender la absoluta necesidad de una constitución, leyes y magistraturas tanto para corregir las malas acciones que podían realizarse en el marco de la comunidad como para garantizar el respeto al derecho común. Es decir, se hacía indispensable pensar en un Estado que funcione bajo principios comunitarios para lograr el objetivo de acabar con las desigualdades y con la pobreza (Durán: 2013).

Finalmente, es importante destacar que, a pesar de las diferencias anteriormente detalladas entre niveladores y cavadores, ambos grupos compartieron el principio de que sus pretensiones políticas, económicas y sociales se encontraban completamente justificadas por el derecho natural. Por un lado, los niveladores defendieron la tesis de que la totalidad de los hombres tenía intrínsecamente determinados derechos políticos (como, por ejemplo, el referente a la propiedad), los cuales no podían ser abolidos por ningún tipo de poder político.

Por otra parte, los cavadores, tal y como ha sido señalado anteriormente, entendieron que tal derecho natural también encerraba el derecho comunal de todos los hombres a disfrutar de los medios de subsistencia, ya que la tierra ha sido dada por Dios como un “tesoro común” del cual nadie se puede apropiar (2013).

Según Hobbes, más allá de que cada uno de estos grupos democráticos genere condiciones de inseguridad y desorden por el solo hecho de llevar a cabo protestas y manifestaciones violentas con miras a que se concreten sus fines y objetivos políticos, cabe preguntarse qué tan beneficiosos y convenientes resultarían estos últimos para el orden, la paz y la seguridad internos si llegaran a concretarse en el entramado político de una nación como la inglesa. Dicho con otras palabras, resulta fundamental evaluar desde la filosofía civil o política qué tanto favorecerían o perjudicarían a la meta política por antonomasia de todo aparato estatal (la seguridad pública) tales pretensiones políticas orientadas a beneficiar a distintos sectores de la sociedad.

Como ha sido expresado anteriormente, Hobbes es enfático al sostener que la organización de cualquier sociedad política sobre los fundamentos de tales ideas democráticas (sean estas las de los parlamentaristas, republicanos, niveladores o cavadores) pondría al orden civil en grave peligro; a tal punto, que el mismo podría disolverse en condiciones bastante semejantes a las del estado de naturaleza, motivo por el cual terminarían predominando la inseguridad, la violencia y la anarquía. Por ejemplo, en el caso de los parlamentaristas una idea fundamental que constituye la base de su discurso (y que, sin embargo, se encuentra lejos de beneficiar la seguridad pública) es la de libertad, la cual tiene su origen en la filosofía política clásica:

Y en la lectura de estos autores griegos y latinos, los hombres (como una falsa apariencia de libertad) han adquirido desde su infancia el hábito de fomentar tumultos, y de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos; y además de controlar a estos controladores, con efusión de mucha sangre (2010: 176).

Como sugiere la cita, tal concepción parlamentarista de la libertad encierra la defensa de una vida más libre para los súbditos sobre la base de una soberanía política limitada y

dividida; específicamente, se esperaba que el poder político se distribuyera entre el rey y el parlamento para que el primero no tenga los medios de establecer un poder de carácter absoluto, tiránico y arbitrario sobre los gobernados. Sin embargo, para Hobbes, no se percataron los defensores de estas ideas de que una forma de organización semejante no traería más que la guerra, la anarquía y la ruina para cualquier sociedad política:

Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la fuerza y la justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento. Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar (2010: 221).

Ocurre que, desde la perspectiva del filósofo de Malmesbury, la concentración del poder en una persona política, tal y como se ha detallado en pasajes anteriores, es condición irrenunciable para garantizar el objetivo fundamental del Estado: la seguridad civil o pública. Dadas las características rapaces, egoístas y violentas de los hombres en general, nadie sino la persona del Estado legítimamente instituida puede ostentar poder si es que se busca conservar, dentro de las posibilidades de la acción política, las vidas de los súbditos. De lo contrario, todos aquellos que retengan poder de manera legítima, como sería el caso de los miembros del Parlamento, al oponerse y resistirse a todas aquellas medidas del monarca interpretadas como injustas, podrían generar las condiciones suficientes para que estalle una guerra civil, tal y como efectivamente había ocurrido en Inglaterra años antes de que Hobbes empezara la redacción de *Leviatán*. A propósito del problema de la división del poder, señala el filósofo inglés lo siguiente:

Lo contrario (a la soberanía absoluta) sería instituir dos soberanos, y que cada hombre tuviera su persona representada por dos actores que al oponerse entre sí, necesariamente dividirían un poder que es indivisible, si los hombres quieren vivir en paz; ello situaría la multitud en condición de guerra, contrariamente al fin para el cual se ha instituido toda soberanía (2010: 152).

He aquí el peligro latente que se cierne sobre Inglaterra, de acuerdo con el filósofo inglés, mientras que el Parlamento continúe ostentando una parcela de poder considerable. Por tal motivo, si se quiere realizar la seguridad civil, la primera medida a tener en cuenta es que el poder político se establezca como absoluto, indivisible e irrevocable, cualidades soberanas fundamentales que, después de todo, quizá estaban empezando a recuperarse gracias a la intervención del gobierno de Cromwell, el cual tomó medidas cruciales como el ya comentado cierre del Parlamento. De esta manera, la teoría política del autor de *De Cive* descarta categóricamente la viabilidad de un gobierno de carácter mixto como el que se afanaban en promover los parlamentaristas sobre la base de la supuesta necesidad civil de tener dos o tres personas con poder político con miras a contrarrestar posibles arbitrariedades e iniquidades⁷⁵:

Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria a la vida y al movimiento. En efecto, aunque pocos perciban que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominen monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres (2010: 271).

Por otra parte, Hobbes sostiene que si se tienen en cuenta las pretensiones más audaces y extremas de los parlamentaristas consistentes, incluso, en ir más allá del gobierno mixto a través de la instauración de una organización política basada exclusivamente en el poder del Parlamento, resulta indispensable una vez más que se responda la siguiente interrogante: ¿Qué tan conveniente o apta para producir la paz y la seguridad públicas sería esta forma asamblearia de gobierno en comparación con la monarquía absoluta, tan atacada por los parlamentaristas radicales? La respuesta es que la primera resulta, por varias razones, inferior a la segunda en lo que concierne al objetivo fundamental de proteger y defender a

⁷⁵ Un filósofo político como Maquiavelo, por ejemplo, abogaba por un de organización política mixta en la cual el poder político quede dividido entre tres sectores de la sociedad: la monarquía, la aristocracia y el pueblo; los cuales podían discrepar siempre y cuando sea mediante canales institucionales que eviten el colapso absoluto de la sociedad política. A pesar de que Hobbes no se refiere a Maquiavelo, es patente que en no pocos pasajes de *Leviatán* y de sus otros escritos políticos parece estar refutando sus principales argumentos.

los súbditos de los peligros internos. En primer lugar, ocurre que en el caso del monarca su interés privado coincide con el interés público, pues

(...) la riqueza, el poder y el honor de un monarca descansan solamente sobre la riqueza, el poder y la reputación de sus súbditos. En efecto, ningún rey puede ser rico, ni glorioso, ni hallarse asegurado cuando sus súbditos son pobres, o desobedientes, o demasiado débiles por necesidad o disentimiento, para mantener una guerra contra sus enemigos (2010: 153).

Por el contrario, en las formas assemblearias de gobierno (como la pensada por los parlamentaristas) los intereses privados de cada uno de los representantes políticos no coinciden con el bien público de la nación en general. Y dado que los hombres son egoístas, individualistas y rapaces por naturaleza, ocurrirá que tales representantes preferirán, en la mayoría de casos, satisfacer sus propios deseos y anhelos, trayendo consigo la ruina del Estado. Asimismo, agrega Hobbes que otra razón importante a favor del gobierno monárquico es que en el marco del mismo nunca ocurrirá que el gobernante entre en conflicto consigo mismo por razón de envidia o interés, a diferencia de lo que suele suceder con las formas assemblearias de gobierno, en las cuales sus distintos miembros pueden terminar desencadenando una guerra civil como consecuencia de las diferencias y desacuerdos que pueden tener entre sí. No hace falta insistir en el hecho de que, desde la perspectiva hobbesiana, los hombres siempre van a desear imponer su voluntad frente a sus pares, por lo que es bastante probable una desintegración de la sociedad política a causa de lo anterior (2010: 154). En tercer lugar, se precisa en *Leviatán* que, dado que todo representante político suele inclinarse a favorecer a sus aduladores a costa de otros hombres (generando como consecuencia discordias, conjuras y motivos de rebelión) conviene más tener una monarquía para que este inevitable inconveniente no llegue a ser tan perjudicial. Sucede que de establecerse el parlamentarismo la cantidad de hombres a satisfacer sería bastante mayor que en el caso de establecerse una monarquía, pues en el primer escenario cada uno de los parlamentarios tendría, irremediablemente, sus propios aduladores.

Ni siquiera es cierto, dice Hobbes, que las formas assemblearias de gobierno (aristocracia y democracia), tan afines a las pretensiones e intereses de los parlamentaristas, garanticen una vida más libre para los súbditos como consecuencia de que en el marco de las

mismas se ejerce un poder menos drástico y coactivo. Para el filósofo inglés, es indispensable tener en cuenta que

La diferencia entre estos tres géneros de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos (2010: 152-153).

En efecto, como quedó establecido que la seguridad pública solamente se puede alcanzar mediante la instauración de un poder absoluto, indivisible e irrevocable, todo gobierno, sea cual sea su forma, deberá reunir tales cualidades fundamentales para lograr dicho objetivo. De lo contrario, el peligro de que se desencadene una guerra o la anarquía se hace más que patente. Según Hobbes, las referidas cualidades son, precisamente, las que otorgan legitimidad a cada una de las tres formas de gobierno, tornando ilegal e injusto cualquier tipo de resistencia o rebelión contra las mismas por parte de los súbditos. De esto se puede deducir, a su vez, que cualquier forma de organización política que no funcione sobre la base de un poder absoluto, indivisible e irrevocable no puede ser considerada, en rigor, como una forma de organización política, ya que *“nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno”* (2010: 151). Al sostener los parlamentaristas que un gobierno fundado en el Parlamento como poder político fundamental no requiere de un poder de la anterior naturaleza, no están haciendo otra cosa que defender el desgobierno, la anarquía y el caos en nombre de una concepción vacía e irresponsable de la libertad; señala Hobbes que si las consignas radicales de los parlamentaristas se realizaran efectivamente, la sociedad inglesa regresaría al más violento e insufrible estado de naturaleza, entronizándose por completo la inseguridad.

Después de todo, el filósofo de Malmesbury tiene la intuición de que los parlamentaristas defienden una posición política favorable a la libertad tan endeble y absurda como la referida a causa de que, en el fondo, lo que verdaderamente ambicionan son poderes, honores y prerrogativas que los coloquen por encima de los demás hombres. Así, para lograr su propio encumbramiento social fundan sobre bellas y vacías palabras la distinción entre los gobiernos monárquicos y los gobiernos democráticos, fomentando entre los hombres la

necesidad de cambios en la organización política de la sociedad inglesa y poniendo en riesgo la seguridad, la paz y el orden de la misma:

Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan (2010: 144).

Otra perspectiva parlamentarista que, para Hobbes, resulta inadmisible con miras a la seguridad pública es la desarrollada en torno a la propiedad privada. Según aquélla, todos los súbditos tienen el derecho de que sus propiedades sean respetadas por todos los hombres, incluyendo al monarca. Es decir, el poder de este no se encontraría legitimado para disponer de los bienes de sus súbditos⁷⁶. Hobbes refiere que esto representa una ostensible y peligrosa limitación del poder soberano cuyo carácter absoluto, tal y como se ha enfatizado antes, es indispensable para contrarrestar la inseguridad en la sociedad. Además, no se percatan los parlamentaristas de que, precisamente, la fundación del Estado es la que hace posible la propiedad privada; así, solamente cuando ha sido creada una sociedad política (garantizándose como consecuencia de esto la seguridad, el orden y la paz) es que se torna posible hablar de lo tuyo y de lo mío, de lo propio y de lo ajeno, de lo justo y de lo injusto, de lo correcto y de lo incorrecto. Por el contrario, en el estado de naturaleza cualquier cosa puede ser legítimamente utilizada o arrebatada, pues existe un derecho natural a todas las cosas. De esto se deduce que al soberano político, en tanto que persona del Estado, le corresponde tener un derecho absoluto sobre las propiedades de los súbditos, motivo por el cual se puede afirmar que el poder político reúne tanto el supremo poder coactivo como el supremo poder económico⁷⁷:

⁷⁶ Debe tenerse en cuenta la serie de conflictos y desencuentros originados en la sociedad inglesa del siglo XVII como consecuencia de las prerrogativas adoptadas por el monarca sobre las propiedades de terratenientes y burgueses. Líneas arriba se ha dado cuenta de cómo este último fue uno de los factores desencadenantes de las guerras civiles.

⁷⁷ La misma opinión se puede encontrar en *De Cive*. En esta obra, haciendo uso de un lenguaje republicano sobre el cual ya se ha llamado la atención, Hobbes afirma que “*la ciudad (el Estado) puede tomar de manera abierta cualquier propiedad que desee del súbdito*” (2000a: 134). Y tal derecho reside en que aquella es la que marca el origen de toda propiedad privada.

De ello podemos inferir que la propiedad que un súbdito tiene en sus tierras consiste en un derecho a excluir a todos los demás súbditos del uso de las mismas, pero no a excluir a su soberano, ya sea éste una asamblea o un monarca. En efecto, considerando que el soberano, es decir, el Estado (cuya persona representa) no hace otra cosa sino ordenar la paz y la seguridad común, mediante la distribución de las tierras, dicho reparto debe considerarse hecho para ese mismo fin (2010: 204).

En efecto, las decisiones tomadas por el soberano con respecto a las propiedades particulares, aunque puedan ser interpretadas equivocadamente como injustas y perjudiciales por los mismos súbditos, debe comprenderse que se encuentran dirigidas hacia la consecución de la seguridad pública, razón suficiente para que sean respetadas. Hobbes recuerda en este punto cómo es que este objetivo fundamental del Estado en no pocas ocasiones se consigue a través de la guerra, sea cuando un Estado decide anticiparse o cuando simplemente opta por defenderse. Ahora bien, para situaciones límite como ésta el soberano necesita disponer absolutamente de los patrimonios y propiedades de los súbditos, pues todas las guerras se ganan mediante la inversión de cantidades considerables de dinero y gracias al empleo de terrenos, viviendas y espacios de todo tipo. No obstante, sucede que por ideas como las difundidas por los parlamentaristas los súbditos se han hecho de la opinión de que tienen un derecho intrínseco e inalienable sobre sus propiedades, el cual excluye al soberano del uso de las mismas:

De aquí que el poder soberano, en previsión de las necesidades y peligros del Estado (dándose cuenta de que está obstruido el paso del dinero al tesoro público, por la tenacidad del pueblo) cuando precisa extenderse, para salir al encuentro de los peligros y prevenirlos en sus comienzos, ese poder, decimos, se restringe tanto como puede, y cuando no puede más lucha con el pueblo por medio de estratagemas legales, para obtener pequeñas sumas que no bastan, pero, por último, se lanza violentamente a abrir la vía para una aportación suficiente, a falta de la cual perecerá; y puesto en tan extremo lance, reduce por fin al pueblo a su debido temple, sin lo cual el Estado está condenado a morir (2010: 271).

Hobbes reconoce que no son pocas las veces en las que el soberano decide arrebatar las propiedades de sus súbditos por mero interés particular y no por razones vinculadas con la seguridad pública. Empero, ni siquiera en este caso se encuentra legitimada la resistencia por parte de aquellos, pues los perjuicios derivados de tal acción soberana no justifican en ningún caso que se subvierta el orden establecido voluntariamente por ellos mismos, poniendo en grave riesgo de esta manera la seguridad, la paz y el orden civiles. Una vez más es necesario tener presente que la oposición del súbdito solo es aceptada dentro del sistema hobbesiano cuando el soberano se encuentra dispuesto a atentar contra su vida. Es decir, frente al peligro de muerte el súbdito puede decidir libremente lo que más le convenga para conservarse.

Como se ha referido anteriormente, si bien las pretensiones más radicales de algunos de los parlamentaristas guardaban semejanzas importantes con las defendidas por los republicanos, es necesario señalar que estas últimas fueron bastante más audaces que las primeras. Así, además de haber defendido sin reparos la abolición de la monarquía e, incluso, el regicidio, la teoría republicana llegó a ver con bastante sospecha el papel desempeñado por el Parlamento en el escenario político inglés; por ello, sus representantes más célebres como Milton, Sidney y Harrington hicieron especial énfasis en la necesidad de que los gobiernos se encuentren respaldados no tanto en hombres como en leyes⁷⁸. A su vez, insistían en que estas debían emanar directamente de la soberanía popular, pues solo de esta manera es que los individuos pueden alcanzar una vida libre como ciudadanos.

Precisamente, Hobbes señala que esta perspectiva en torno a la libertad, cuyo origen se encuentra una vez más en las formulaciones más importantes de la filosofía política clásica⁷⁹, puede ser fuente de desórdenes, enfrentamientos y hasta de guerras civiles de llegar

⁷⁸ Así, Sabine menciona lo siguiente sobre Milton: *“Una innata y excesiva delicadeza de gustos le hacía ser instintivamente aristócrata, y despreciaba a los parlamentos tanto como a los reyes”* (2013: 394). Por otro lado, parafraseando a Sidney, sostiene el mencionado historiador que para aquél *“el poder del parlamento es delegado (por el pueblo) y puede ser revocado de algún modo que no especifica”*. (2013: 396)

⁷⁹ Para comprender el sentido de la relación entre la filosofía política clásica y la teoría republicana en la Inglaterra del siglo XVII se puede revisar el apartado de esta investigación dedicado al análisis de *Elementos de Derecho Natural y Político*.

a convertirse en el fundamento de la organización de cualquier sociedad política. Entonces, para conjurar dicha influencia perniciosa en las mentes de los ingleses, se tornaba sumamente necesaria la formulación de un nuevo concepto de libertad. Fue esto último lo que hizo el filósofo de Malmesbury, en gran medida, a lo largo de *Leviatán*, razón por la cual estudiosos como Skinner (2010) han interpretado acertadamente esta obra como una refutación de la teoría de la libertad de cuño republicano⁸⁰. Dicho lo anterior, cabe preguntarse, ¿por qué la mencionada perspectiva republicana resultaba tan peligrosa para la seguridad y el orden públicos? ¿Cuáles eran las consecuencias posibles que atisbaba Hobbes de haberse dado su plena concreción en la realidad política? Y, ¿qué concepción acerca de la libertad termina planteando el autor inglés?

Como ha sido sugerido anteriormente, según el filósofo inglés, al entender los republicanos que hombre libre es aquel que participa de la elaboración de las leyes civiles con el objetivo de autogobernarse, están defendiendo la necesidad de que los súbditos retengan para sí mismos una pequeña parcela de poder en el marco de la sociedad política. Sin embargo, ha sido dicho en no pocas ocasiones que, dadas las características egoístas y rapaces de la naturaleza humana, resultaría imposible una convivencia segura, pacífica y ordenada entre los hombres sobre la base de que cada uno de estos retenga un poder de tal naturaleza, útil no solamente para la participación en la elaboración de las leyes civiles sino también para resistirse a las autoridades políticas de considerarse necesario, dos aspectos indeliberables estos últimos para el republicanismo. Ocurriría, pues, que los hombres, en un gran número de ocasiones, buscarían imponer su voluntad a través de dicho poder legítimo solamente con miras a satisfacer sus intereses, deseos y anhelos particulares más violentos, salvajes y desenfrenados, entrando de esta forma en colisión inmediata con las voluntades de otros hombres. Ahora bien, señala Hobbes que estas conclusiones absurdas e irrealizables acerca de la convivencia humana se derivan, en gran medida, del hecho de que republicanos como Milton, Sidney y Harrington (de la misma forma que no pocos parlamentaristas), basándose en las ideas de los filósofos de la antigüedad clásica⁸¹, partieron de definir a los

⁸⁰ Cabe recordar que desde *De Cive* es posible rastrear la pretensión hobbesiana de replantear el concepto de libertad heredado de los autores clásicos y difundido de manera insistente por los grupos democráticos; sobre todo, por los republicanos.

⁸¹ Recuérdese en este punto la célebre definición aristotélica del hombre como animal racional, la cual es compartida por Platón, Cicerón y Séneca como fundamento para sus formulaciones teórico-políticas. Skinner

hombres como seres que pueden dirigir sus pasiones y deseos a través de la razón. No obstante, los resultados de la investigación antropológica presentados por aquél en *Leviatán* arrojaban resultados que ponían en tela de juicio tales supuestos de la teoría política republicana, pues los hombres, en la mayoría de casos, tienden a dejarse llevar por sus pasiones y deseos de manera desenfrenada, suceso frente al cual la razón suele ser impotente. Se puede concluir, por ende, que la antropología hobbesiana representa un ataque directo al republicanismo (2010)⁸².

Por todo lo anterior, la fundación de un Estado que busque garantizar la seguridad para la vida de los hombres no se podrá lograr si es que estos no renuncian completamente a su derecho o poder natural a todas las cosas y acciones posibles, tal y como se había sostenido anteriormente a propósito de la crítica del filósofo inglés a las pretensiones parlamentaristas. En otras palabras, la posibilidad de tener autonomía y libertad en el sentido republicano tiene que ser necesariamente neutralizada para que sea viable toda sociedad política. No hay poder político alguno que pueda ser retenido legítimamente por los súbditos; mucho menos el referido a las leyes y a la resistencia frente a cualquier poder estatal. El único que concentra esta clase de poder como para que se obedezca su voluntad es el soberano (que preferentemente debe ser un monarca), lo cual implica que solamente a él se reduce toda acción política en sentido estricto. Queda completamente descartada, desde esta perspectiva, la figura clásica del ciudadano republicano a partir de cuyo poder se pensaba la participación activa de los hombres en los asuntos públicos. Sucede que la realización de este ideal traería como consecuencia inmediata el regreso a un estado de naturaleza marcado por el conflicto y la disputa entre los hombres. No pueden existir, en efecto, otros autores políticos cuya voluntad contradiga a la del soberano. Dicho de otro modo, “(...) desde que queda constituida la persona civil, puede decirse que el único autor político verdadero es el soberano, mientras que los súbditos se convierten en actores. Puesto que las palabras y las acciones del Príncipe vuelven a los súbditos en forma de obligaciones, estos se convierten en actores de los mandatos del autor

(2010) recuerda que esta concepción antropológica, como consecuencia de la importante influencia de los republicanos en la sociedad inglesa, se había convertido en sentido común entre la mayoría de hombres de la época, motivo suficiente para tomar en serio su refutación.

⁸² Como se ha anotado en otros pasajes de esta investigación, a diferencia de lo que se puede encontrar en *Elementos* y *De Cive*, en *Leviatán* la razón se define como un ámbito construido y adquirido por el hombre, lo cual supone que no pertenece a lo natural, tal y como habían sostenido los filósofos de la antigüedad.

soberano” (1997: 241). Por eso, en *Leviatán* se insiste tanto en llamar súbditos a los gobernados por el soberano, a diferencia de lo que ocurre en *Elementos* y, sobre todo, en *De Cive*, en donde se suelen usar estratégicamente las palabras ciudadano y ciudadanos. Es necesario, pues, enfatizar en la obediencia por parte de los gobernados. Inclusive, Hobbes llega a radicalizar su crítica a la concepción republicana de la ciudadanía basada en la libertad cuando sostiene categóricamente que, después de todo, la relación que se establece entre súbditos y soberanos no es cualitativamente diferente de la que se presenta entre siervos y amos, puesto que ambas son igual de absolutas y obligatorias (2010). Durante el siglo XVII, los grupos democráticos, entre los cuales estaban parlamentaristas y republicanos, solían apelar a los turcos como ejemplo de vida humana sumida en la servidumbre a causa de un tipo de gobierno despótico y autoritario. Frente a esto, Hobbes señala que entre ingleses y turcos no hay que imaginar una diferencia en cuanto al sometimiento, si es que la seguridad, la paz y el orden son los objetivos estatales por antonomasia que se pretende lograr⁸³. Se desprende de lo anterior que, contra lo planteado por los republicanos, no hay Estados más libres que otros.

Si la libertad no puede ser entendida como un poder o derecho ostentado por los hombres debido a las razones antes expuestas, ¿cuál es, entonces, su verdadero significado? ¿Qué se puede decir científicamente, desde la perspectiva hobbesiana, acerca de esta noción tan fundamental en la filosofía civil o política? En el capítulo veintiuno de *Leviatán*, se afirma que libertad “significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (2010: 171). Como afirma Skinner, esta respuesta de Hobbes se encuentra enmarcada en la pretensión -explícita desde *De Cive*- de llevar a cabo una definición comprensiva del concepto general de libertad, “pues lo que (...) está buscando es una definición capaz de abarcar no solamente la libertad de los que deliberan –conjuntamente con la que es propia del estado de naturaleza-, sino también, al mismo tiempo, la libertad de cuerpos naturales tales como (para citar un ejemplo suyo) el agua y su capacidad de moverse sin obstáculos” (2010: 98). Precisamente, la definición republicana carecía de esta generalidad (a pesar de ser la más popular y

⁸³ También se presenta esta opinión en *De Cive* al sostener Hobbes que “mientras todos los componentes (del gobierno) estén de acuerdo, la sujeción de cada ciudadano particular es lo más amplia posible; y si no están de acuerdo, el Estado se ve reducido a la guerra civil y al derecho de la espada privada, el cual es peor que cualquier forma de sujeción” (2000a).

extendida en la sociedad inglesa), pues al sostener que libertad es poder hacerlo todo de acuerdo con nuestro propio juicio, hacía a un lado la idea de libertad relacionada con los cuerpos en movimiento. Además, en tanto que ha sido establecido que tal perspectiva republicana no podía coincidir de ninguna manera con la seguridad, la paz y el orden necesarios para la vida en sociedad, cabría decir que ni siquiera resultaba una definición precisa acerca de la libertad humana en particular. En todo caso, podría considerarse como acertada si se vinculara exclusivamente con la libertad natural que tienen todos los hombres antes del surgimiento del Estado. No obstante, los republicanos asumían, como es evidente, que tal concepción de la libertad entrañaba una definición de la libertad civil o política, lo cual resulta inadmisibles para el autor de *Leviatán*. Ahora bien, Hobbes concluye de su reflexión en torno a la libertad que, efectivamente, el Estado debe encargarse de garantizar esta última, pero entendiéndola como la posibilidad que tienen los hombres de no estar sujetos a un impedimento físico al momento de trasladarse o moverse. Es decir, el soberano tiene como función evitar que se ejerzan distintas formas de violencia contra los cuerpos de sus súbditos. Tal y como se sostuvo a propósito de *De Cive*, esto significa que la libertad hobbesiana, después de todo, hunde sus raíces en el concepto de seguridad, el cual muestra una vez más su centralidad dentro del proyecto político del filósofo de Malmesbury. En efecto, proteger la libertad de los súbditos no supone más que brindar a estos las condiciones fundamentales de seguridad pública o civil.

Pero, ¿solamente en la refutación del concepto republicano de libertad se puede identificar la crítica hobbesiana a la teoría política analizada? La respuesta es que no. Otro aspecto central del republicanismo (e, incluso, de ciertas versiones del parlamentarismo) fue la tesis de que la sola instauración de un poder arbitrario (como el que estaba encarnado, sobre todo, en el monarca dentro del contexto inglés) suponía un atentado contra la libertad, pues los gobernados se encuentran en estas condiciones en un estado de zozobra, angustia e incertidumbre frente a las posibles decisiones de un soberano con poderes absolutos. Más allá de que el establecimiento de un poder con tales características no encierra un ataque a la libertad por las razones expuestas en los párrafos anteriores, Hobbes hace hincapié en que este temor sentido por los súbditos frente a la voluntad del soberano no es un aspecto del poder que deba ser desterrado; por el contrario, tiene que entenderse como el factor crucial para que la acción política logre el objetivo último de la seguridad pública. Una vez más, es

necesario destacar que la teoría política del autor inglés tiene en su centro la administración del miedo de los súbditos, ya que si estos tuvieran completa certeza acerca de las decisiones del poder soberano, puede que este pierda su carácter disuasivo con respecto a posibles comportamientos o acciones violentos.

Asimismo, republicanos como Milton y Sidney, siguiendo las huellas de la filosofía política clásica, se afanaron por establecer las características fundamentales que debe ostentar un gobernante para que su poder tenga justificación y legitimidad. Sobre la base de la célebre caracterización platónica del rey-filósofo, ambos sostuvieron que la virtud y la sabiduría eran aquellas cualidades necesarias para el gobierno. Desde nuestra perspectiva, sin aludir directamente a los republicanos, parece evidente que Hobbes critica esta última concepción al eludir la caracterización del soberano a lo largo de *Leviatán*, yendo en contra de toda una tradición filosófico-política que, desde Platón y Aristóteles, pasando incluso por Maquiavelo, hasta llegar a los republicanos ingleses se había preocupado por tal cuestión. Siguiendo el hilo acostumbrado de su argumentación, Hobbes afirmarí que una descripción de las cualidades necesarias para gobernar supondría establecer requisitos para que determinado poder sea legítimo y justificado, lo cual no traería más que desorden e inseguridad, ya que los súbditos en todo momento estarían comparando el modelo de gobernante con el gobernante real, viéndose tentados a resistirse a este último si es que consideran que no se corresponde con el primero. Después de todo, aunque el soberano de turno no sea, efectivamente, virtuoso y sabio, conviene más estar bajo su dirección que en condiciones de anarquía y desgobierno. Además, cabe pensar, agregaría Hobbes, que sus errores e injusticias sí recibirán un castigo (aunque no en este mundo) por parte de Dios.

Finalmente, vale la pena destacar el hecho fundamental de que, en contra de lo planteado por los teóricos del republicanismo, el filósofo de Malmesbury está convencido de que el Estado no tiene que comprometerse con la empresa de redistribuir la riqueza y la propiedad, pues, como se explicará en las líneas siguientes, la miseria tiene su origen fundamental en la ociosidad y poca industri osidad de las personas. Por otra parte, aquel sostendría que el aparato estatal, más que impulsar una educación para preparar a los ciudadanos en los valores de la libertad y la igualdad, debe brindar una educación con miras a que los súbditos tengan pleno conocimiento de sus deberes u obligaciones (2010).

Si bien es cierto que en *Leviatán* no se menciona de manera explícita y directa a los niveladores (*levellers*) y cavadores (*diggers*), sí es patente cómo en este escrito político (así como también en *Elementos* y *De Cive*), además de las ya conocidas opiniones en contra del parlamentarismo y del republicanismo, se formularon importantes argumentos para refutar, de manera más puntual, ciertas pretensiones políticas que podrían calificarse como bastante más audaces e innovadoras que las anteriormente expuestas. En este apartado, serán dichos argumentos, además de algunos otros que ya han sido comentados, los que se tendrán en consideración como respuestas tácitas dadas por Hobbes a los planteamientos de niveladores y cavadores. Desde nuestra perspectiva, la formulación de esta hipótesis de diálogo continuará siendo de suma utilidad para conseguir el objetivo fundamental de esta investigación consistente en la clarificación de los alcances y límites del Estado hobbesiano.

A propósito de los niveladores, el filósofo de Malmesbury podría comenzar insistiendo en una idea que ya ha sido desarrollada en el marco de su crítica a los movimientos parlamentarista y republicano: La soberanía y, por lo tanto, todo derecho político no puede corresponder legítimamente más que al soberano. En efecto, si resultaba más que peligroso otorgar derechos y poderes tanto a un grupo de hombres para que conformen un Parlamento, asamblea o consejo como a todos aquellos que poseyeran propiedades, será todavía más pernicioso para la seguridad pública extender tales prerrogativas a sectores más amplios entre la población, como los conformados por los comerciantes, agricultores y artesanos carentes de propiedades. Una organización política como la promovida por Lilburne y sus seguidores se encontraría, según Hobbes, incluso más cerca de la hipotética condición de naturaleza debido a que supone una casi nula concentración de poder; concentración del poder tan indispensable para garantizar la seguridad, el orden y la paz. Significa que la idea central de los niveladores acerca de los derechos naturales, innatos e inalienables que les pertenecen a todos los hombres, más allá de distinciones sociales, contradice un supuesto fundamental de la filosofía política defendida por el autor inglés, motivo por el cual, en su opinión, tendría que ser combatida para evitar su influencia en la sociedad. Además, tal perspectiva se equivoca al asociar con el Estado el objetivo de garantizar la igualdad de oportunidades y posibilidades para todos los hombres, desconociendo el hecho de que la acción política debe restringirse a la búsqueda del orden y la seguridad civiles.

Por otra parte, el gran objetivo de los cavadores o *diggers* de refundar la sociedad política con miras a alcanzar tanto la erradicación de la pobreza como la eliminación de las desigualdades fue interpretado por Hobbes como carente de fundamentos racionales. Para él, las condiciones deprimidas y limitadas en las que se encontraban viviendo muchos hombres en la sociedad inglesa no tenían su origen en los principios económicos y políticos sobre los cuales se había organizado ésta, sino que más bien se derivaban de la ociosidad y el despilfarro de aquellos. Dicho de otro modo, eran sus hábitos y costumbres de carácter disipado y desenfrenado la fuente principal de la pobreza y la desigualdad. En esta línea, el filósofo de Malmesbury sostiene en *De Cive* lo siguiente:

No hay nada que aflija más a los hombres que la pobreza, esto es, la falta de aquellas cosas que se necesitan para la preservación de la vida y el honor. Y aunque no hay nadie que no sepa que las riquezas se consiguen mediante el trabajo y se conservan mediante la frugalidad, todos los que son pobres suelen echarle la culpa de ello al mal gobierno, sin acordarse de la propia vagancia y despilfarro, como si sus bienes privados de verdad hubieran sido consumidos por los impuestos públicos (2000a:204).

Por consiguiente, si los pobres cambiaran tales hábitos y costumbres pensando en desarrollar modos de vida industriosos y esforzados, dicha problemática socio-económica empezaría a resolverse progresivamente, sin que haya sido necesario abolir la propiedad privada para instaurar el comunismo de bienes, tal y como sostenían los cavadores. En efecto, el hecho de haber accedido a la riqueza o a la pobreza es, fundamentalmente, responsabilidad de cada uno de los individuos. Las decisiones, medidas e instituciones políticas, sean novedosas o tradicionales, no son, después de todo, tan determinantes como podría parecer a primera vista, al menos en lo que respecta a la cuestión que está siendo analizada. Por esta razón, solamente en una circunstancia puntual el aparato estatal debe asumir sin reservas el rol de protector de los pobres: cuando estos hayan caído en tal condición como consecuencia de un accidente o desgracia. En todos los otros casos (que, de acuerdo al autor inglés, son los mayoritarios) los propios individuos tienen la obligación de ocuparse de su propia situación, pues poseen todos los medios para hacerlo⁸⁴. Solamente en última instancia, Hobbes

⁸⁴ Cabe recordar en este punto la exigencia planteada por Winstanley al gobierno de Cromwell de transferir a los pobres las propiedades confiscadas a la Iglesia, la Corona y los realistas. Sobre la base de lo expuesto

recomienda que el Estado se encargue de implementar una serie de medidas para que estos pobres sin ningún impedimento que permanecen ociosos sean “(...) *obligados a trabajar, y para evitar la excusa de que no hallan empleo, deben existir leyes que estimulen todo género de artes, como la navegación, la agricultura, la pesca y diversas clases de manufacturas que requieren trabajo*”. (2010: 284-285). Es decir, más que refundar las estructuras económico-políticas de la sociedad inglesa a través de la abolición de la propiedad privada, la implementación del comunismo de bienes y la creación de todo un aparato estatal (constitución, leyes y magistraturas) que garantice estos últimos cambios o los que sea que puedan darse, para procurar la eliminación de la pobreza y la desigualdad bastaría que el soberano ayude haciendo trabajar al gran número de ociosos a través de la coacción y del fomento de actividades productivas. No obstante lo dicho, es necesario destacar el hecho crucial de que el margen más importante de responsabilidad o culpabilidad por la pobreza es trasladado por Hobbes hacia los propios individuos que la padecen; así, toda medida tomada por el Estado a propósito de dicha problemática tiene un carácter marcadamente extraordinario o simplemente se reduce a lo que cualquier organización política acostumbra hacer en condiciones normales. Con lo cual, desde nuestra perspectiva, el filósofo inglés desvincula los alcances del aparato estatal (y de la política en general) del problema de la pobreza, yendo en contra de manera patente de los planteamientos de los cavadores. Además, por una serie de motivos que sugiere el filósofo de Malmesbury a lo largo de sus escritos políticos, no puede pasar desapercibido que, en el fondo, si dicho Estado decide intervenir en las circunstancias señaladas se debe a dos poderosos motivos: en primer lugar, como consecuencia de que los pobres pueden llegar a representar un lastre para el orden civil en tanto que podrían dedicarse a robar o saquear la propiedad privada y, en segundo lugar, debido a que los mismos suponen también un recurso improductivo pensando en el objetivo de acrecentar el poder de la nación frente a otras naciones. En otras palabras, el autor inglés diría que hay que hacer trabajar a los pobres, sobre todo, porque permaneciendo en la ociosidad pueden representar una amenaza tanto para la seguridad interna como para la seguridad externa de la nación. Si no fuera por estos dos motivos, el Estado hobbesiano, desde nuestra perspectiva, no se plantearía intervenir, aunque sea mínimamente en el problema de la pobreza. De esta manera, la teoría política del autor

hasta aquí, Hobbes pudo haber señalado al respecto que el Lord Protector no tenía ni la más mínima obligación de hacer tal concesión.

inglés afianza una vez más la idea de que el único eje central del aparato estatal en particular y de la política en general debe ser la seguridad pública (2010).

Cabe destacar que, en opinión de Hobbes, más allá de que el sistema económico-político de orientación comunista de los cavadores no sea un medio conveniente y eficaz para resolver el problema de la pobreza (pues, como ha sido señalado, este parece tener una solución más sencilla y menos revolucionaria), no puede pasar desapercibido el hecho de que su implementación en la sociedad generaría inseguridad, desorden y enfrentamientos debido a las características intrínsecas del género humano. Sucede que los hombres, por naturaleza, son egoístas, avariciosos, rapaces y violentos, motivo por el cual no soportarían tener propiedades en común con sus pares. No tardarían, pues, en traer abajo la forma de organización comunitaria de los cavadores con miras a satisfacer sus inclinaciones y deseos irrefrenables de manera completamente aislada e individualista; trayendo consigo de esta manera el establecimiento de condiciones de guerra y violencia semejantes a las del estado de naturaleza. Para Hobbes, (y en esto se puede encontrar una coincidencia central con los parlamentaristas⁸⁵) la institución de la propiedad privada es fundamental para que a través de ella los hombres canalicen sus afanes más egoístas y ambiciosos en el marco de un orden civil garantizado por un soberano absoluto. Su disfrute, así como también su reproducción a través del trabajo tienen que ser, en efecto, protegidos por el aparato estatal. En otras palabras, el poder político no solamente tiene que encargarse de propiciar la seguridad para los cuerpos de los súbditos, sino que también debe cumplir la función de resguardar la propiedad privada de aquellos frente a la delincuencia (2010).

Como es patente, el desencuentro más decisivo entre Hobbes y los cavadores se puede encontrar en sus diferentes visiones acerca del hombre. Siguiendo una línea cercana a los parlamentaristas, republicanos y niveladores, los llamados cavadores, diría el autor de *Leviatán*, terminan refiriendo una serie de disparates y absurdos debido a que tienen como

⁸⁵ A propósito de la propiedad privada, la diferencia principal entre el planteamiento de Hobbes y el de los parlamentaristas se puede encontrar en que para estos el derecho de los individuos sobre la propiedad tiene un carácter absoluto, incluso, frente al soberano político. Por ello, este no se encuentra legitimado para despojar de sus bienes a los súbditos. Por el contrario, Hobbes, en tanto que otorga el poder absoluto al soberano asume la posibilidad de que este haga uso de las propiedades de aquellos de acuerdo a las circunstanciales necesidades del Estado. Tal perspectiva lleva al filósofo inglés a sostener que la posibilidad del hombre de tener una propiedad no representa un derecho, ya que toda forma de este último ha sido enajenada en favor del soberano pensando en el objetivo de alcanzar la seguridad y la paz públicas.

punto de partida la convicción de que el ser humano, por naturaleza, se inclina hacia la asociación y la colaboración con sus semejantes. Una vez más, aparece como principio político la errada idea clásica del hombre como *zoon politikón* o animal político; empero, la investigación antropológica realizada de manera metódica y rigurosa por el propio Hobbes había arrojado como resultados que el hombre, fundamentalmente, busca proteger su propio interés individual, aunque esto suponga pasar por encima de los demás a través de la violencia. Desde este punto de vista, una sociedad política organizada bajo principios comunistas no tardaría, entonces, en desintegrarse rápidamente, sumiendo a los hombres en una guerra civil.

Para finalizar este apartado, cabe destacar que, según Hobbes, el soberano político debe tener la potestad para erradicar a cada uno de estos grupos, movimientos y doctrinas de orientación democrática debido a las nefastas consecuencias que traen consigo para la seguridad pública. Efectivamente, tiene el derecho de decidir sin consultarle a nadie

(...) en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tener en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de la paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de la naturaleza (2010: 146).

3.3. ¿Y los otros fines y metas de la política?: Consideraciones finales acerca de la configuración hobbesiana de un Estado mínimo y expansivo

Desde nuestra perspectiva, la refutación hecha por Hobbes de las pretensiones fundamentales de los distintos grupos religiosos y políticos considerados anteriormente, puede ser interpretada, en gran medida, como una crítica a los diferentes modelos de Estado que cada uno de aquellos se propuso defender en su afán de transformar los cimientos y estructuras sobre los cuales descansaba la sociedad inglesa de mediados del siglo XVII.

Por un lado, el autor inglés planteó como principio básico a seguir para tener un conveniente funcionamiento y organización del Estado la primacía del poder temporal sobre el poder espiritual a través de la subsunción de este último en el primero⁸⁶. Con ello, en primera instancia, rechazó la convicción papista según la cual el Estado debía fundarse legítimamente en el poder espiritual, frente al cual el poder temporal se encontraba subordinado; y, en segundo lugar, llevó a cabo una crítica contra otros grupos cristianos como los conformados por congregacionalistas y presbiterianos dentro del marco de la disidencia protestante; grupos que, si bien no llegaron a tener un objetivo tan audaz como el de los papistas, sí coincidieron en sostener que el poder temporal organizado como Estado carecía de los suficientes derechos y prerrogativas como para subsumir con legitimidad al poder espiritual, cuyas características lo facultaban para organizarse y desenvolverse con autonomía y libertad.

Por otra parte, (y esto es lo que principalmente concentrará nuestra atención en este último subcapítulo a desarrollar a modo de balance), yendo en contra de las ideas políticas de parlamentaristas, republicanos, niveladores y cavadores, a lo largo de sus principales escritos el filósofo de Malmesbury estableció que el Estado no debía tener como fines, metas u objetivos capitales, por ejemplo, el bien común, la felicidad, la libertad de los individuos y la eliminación de la pobreza. En su opinión, el eje central del aparato estatal en particular, así como también de la política en general, tiene que ser, en todos los casos, la seguridad pública; la cual, cabe recordarlo, también se hace presente en su reflexión bajo las denominaciones de orden, paz, concordia, unidad y tranquilidad. Como precisa Schmitt, para Hobbes el Estado es un aparato institucional que, ante todo, *“pone término a la guerra civil. (De tal forma) que lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado”* (1938:46).

Ahora bien, como se ha expuesto en los apartados anteriores de la presente investigación, los fines, metas y objetivos estatales no relacionados con la seguridad pública, o bien son rechazados y no incluidos por Hobbes como posibles alcances de la política (tal y como ocurre con el bien común, la felicidad y el bienestar material), o bien son astutamente subsumidos en la misma noción de seguridad (como acontece, fundamentalmente, con la idea

⁸⁶ Por tal motivo, el título completo de su obra más importante es *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*.

de libertad). Por tal motivo, representa un grave error interpretativo de Skinner sugerir que la seguridad es, para el filósofo de Malmesbury, no el único objetivo que debe alcanzar el Estado sino el fin más básico y elemental, cuya consecución podría abrir la posibilidad para aventurarnos a pensar en otros alcances para la política:

Independientemente de qué otras cosas puedan o no puedan los Estados hacer por nosotros, lo más básico que deben hacer por nosotros es ofrecernos protección. La prioridad de Hobbes es la necesidad del Estado de protegernos de nuestros conciudadanos (...) Pero Hobbes tiene sin duda razón al enfatizar que la protección es el primer deber de los Estados. Después de que han asegurado esa protección pueden considerar objetivos más elevados, como la provisión de justicia y bienestar. Pero primero, y antes que nada, deben proveernos seguridad. (Rinesi y Ostensky:2001).

Con el objetivo de atar los cabos que hayan quedado sueltos, se retomarán en lo que sigue los elementos centrales del señalado posicionamiento hobbesiano en torno a los alcances y límites del Estado.

Empezando por el abordaje de la noción de bien común, cabe recordar que, desde la perspectiva hobbesiana, aquella tiene que ser rechazada como meta u objetivo del Estado en tanto que su búsqueda supondría tener como punto de partida la convicción equivocada de que los hombres pueden hacer a un lado sus intereses estrictamente personales con miras a la consecución de una especie de armonía y beneficio colectivos. De esta manera, señala Hobbes, se pierde de vista que frente a sus congéneres el hombre se suele inclinar, ante todo, por afirmar su propia individualidad, motivo por el cual el egoísmo, la vanidad, la rapacidad y la violencia representan las características más preponderantes de su condición. A tal punto llegan estos últimos condicionamientos naturales, que cuando el hombre valora las cosas, acciones y palabras como buenas o malas, lo hace en función del placer o dolor que aquellas generan en su propia existencia particular (2005). Esto significa que, por un lado, el ideal de bien común es imposible de realizar a través del Estado por las características intrínsecas de la condición humana; y, además, es necesario reparar en que ni siquiera puede ser concebido de manera natural por los hombres en tanto que estos siempre piensan en el bien no como una categoría en abstracto cuyo contenido pueda ser compartido socialmente, sino como una

realidad que se configura sobre la base de los intereses particulares. En otras palabras, los hombres son, por naturaleza, completamente ineptos para vivir de manera armoniosa e integrada en comunidad, tal y como quedó establecido por Hobbes desde *Elementos* (2005) y *De Cive* (2000a). Por eso, el Estado (surgido, precisamente, como consecuencia de una consideración egoísta e individualista de los hombres consistente en garantizar la seguridad para sus propios cuerpos frente a la violencia) tiene que estar constituido, ineluctablemente, sobre los fundamentos sólidos de un poder absoluto, indivisible e irrevocable, único medio seguro para siquiera contrarrestar el impulso irrefrenable del género humano con miras a mantener el orden civil.

Como se ha expuesto en apartados anteriores, pese a esta crítica de la noción de bien común, Hobbes no dejó de mencionarla como uno de los fines del Estado en sus dos primeros escritos políticos. Empero, tales referencias deben ser entendidas, en algunos casos, como los últimos rezagos del discurso greco-latino en la filosofía hobbesiana (*Elementos*), mientras que, en otros, como parte de una estrategia del autor inglés vinculada a la necesidad que tuvo en determinado momento de revestir su teoría del Estado con un lenguaje republicano que podía resultar más persuasivo y convincente frente a la opinión pública inglesa (*De Cive*)⁸⁷. Por estas razones, en *Leviatán*, (una obra surgida en un contexto socio-político más favorable para las pretensiones políticas de Hobbes debido a la instauración de la dictadura cromwelliana tras la guerra civil), tal noción de bien común no es incluida como una meta del aparato estatal. No podía corresponderse de manera coherente tanto con la concepción del hombre como con el modelo de Estado que el autor inglés se encontraba defendiendo. Contrariamente, resultaba ser una categoría vinculada de forma más estrecha con los objetivos de ciertos grupos democráticos, (tales como los parlamentaristas, republicanos, niveladores y cavadores), pues cada uno de ellos tenía como punto de partida errado el supuesto del carácter naturalmente comunitario y social del hombre; supuesto que, por lo demás, hundía sus raíces en los planteamientos de los antiguos autores griegos y latinos.

Según Hobbes, para que el bien común pueda ser considerado como un fin, meta u objetivo del Estado, tendría que aceptarse, en último término, la idea absurda de que esta

⁸⁷ Como se recordará, nuestra interpretación de la teoría del Estado planteada por Hobbes, tanto en *Elementos* como en *De Cive*, se encuentra desarrollada en los dos últimos subcapítulos del capítulo dos.

última institución política puede llegar a tener la capacidad de transformar la naturaleza o esencia humana con miras a que esta adquiriera características sociales. Lejos de toda forma utópica de pensar los alcances y límites de la política, la intervención del Estado, de acuerdo con el filósofo de Malmesbury, solo tiene que limitarse a castigar las acciones de los hombres que atenten contra la seguridad de sus congéneres. La política hobbesiana es, pues, una política orientada hacia los movimientos de los cuerpos humanos, mas no hacia las “almas” de estos. Solamente en último caso, puede aceptarse que el aparato estatal se involucre en la empresa de encauzar por distintos medios (por ejemplo, el comercio y la propiedad privada) la inclinación humana naturalmente rapaz, egoísta y violenta pensando en conjurar sus consecuencias negativas para el orden civil.

Entonces, la posibilidad de que el Estado tenga como meta u objetivo la consecución de una especie de bien o armonía de carácter comunitario es descartada por Hobbes, pues los hombres, de manera natural, se encuentran fuertemente inclinados hacia su propio interés particular. Precizada esta limitación hobbesiana para los alcances del poder político, cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué tan factible resultaría pensar en un aparato estatal configurado con miras a garantizar la felicidad de los gobernados, tal y como habían planteado no solamente los autores griegos y romanos sino también algunos de los intelectuales ingleses más representativos en el contexto del siglo XVII? En primer lugar, el filósofo de Malmesbury rechazaría, por las mismas razones expuestas líneas arriba, toda posibilidad de que el Estado tenga como meta alcanzar una felicidad de carácter comunitario. Tal felicidad, detalla, solamente puede ser pensada como referida a los individuos, motivo por el cual dicha noción queda vaciada de todo contenido social y político. Nadie se afana, pues, ni por el bien, ni por la felicidad de la nación, de la comunidad o de la *polis*. En segundo lugar, Hobbes plantearía, tal y como ya se expresó anteriormente, que ni siquiera es factible para el aparato estatal constituirse con miras a la felicidad individual de los gobernados. Ocurre que una empresa como esta implicaría asumir, según él, que la felicidad es una especie de fin último para el género humano a cuya comprensión puede acceder el soberano, planteando sobre esta base una serie de medidas para favorecer su consecución por parte de los súbditos. Sin embargo, pese a lo expresado enfáticamente por la mayoría de autores griegos y romanos de la antigüedad, así como también por los intelectuales democráticos, no existe tal felicidad

entendida como fin último o como máxima realización, pues los deseos de los hombres siempre se están reproduciendo y multiplicando; más que un haber prosperado, la felicidad supone un constante prosperar; con lo cual, se deduce la imposibilidad de que la mente y el cuerpo humanos accedan a un estadio de plena satisfacción, tranquilidad o felicidad. En palabras de Hobbes, “*La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro*” (2005:126), un progreso constante que, evidentemente, solo concluye cuando sobreviene la muerte. Dado este carácter mutable e inconstante de la felicidad humana, ¿cómo podría el Estado –encarnado en la persona de un soberano político- asumir la responsabilidad de garantizarla?

A su vez, el hecho de que la felicidad tenga una estrecha relación con los deseos que siente el ser humano, encierra la conclusión de que existen diversas formas de concebir la felicidad, pues no siempre son los mismos objetos o cosas los que generan este sentimiento en cada uno de los hombres, dados los dispares talentos, condiciones y características ostentados por estos últimos. Incluso, una misma persona puede comprender la felicidad de diferentes formas a lo largo de toda una vida:

El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que el hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman felicidad. Me refiero a la felicidad en esta vida; en efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones (2010: 50)⁸⁸.

Unas veces la felicidad se funda en el honor, la vanidad o la riqueza, otras en la salud, el poder o el orgullo. No existen, pues, uno, dos o tres géneros de vida que puedan ser promovidos por el Estado a través del gobernante como los más felices y perfectos, tal y como se afanaron en sostener los principales representantes de la filosofía política clásica. Cada individuo tiene la potestad de decidir, entonces, a través de qué medios puede acceder a la felicidad. Por esta razón, Hobbes expresa en distintos pasajes de sus escritos políticos

⁸⁸ Sobre la felicidad en la otra vida nadie puede referir nada seguro (ni siquiera el soberano absoluto), pues supone un conocimiento que se encuentra más allá de las capacidades cognoscitivas del ser humano. Según Hobbes, solamente con la muerte los hombres piadosos descubrirán que les tiene reservado Dios como forma de vida feliz.

que con respecto a una serie de cosas importantes para la consecución de su felicidad individual los súbditos ostentan un respetable margen de libertad, pues la ley civil emanada del Estado guarda silencio frente a tales ámbitos. De esta forma, los súbditos tienen “(...) *libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc*” (2010: 174).

Sobre la base de estas consideraciones hobbesianas, resulta patente que solamente una perspectiva utópica e indebidamente fundamentada en la experiencia, (como la defendida, precisamente, tanto por los antiguos griegos y romanos como por los pensadores democráticos del siglo XVII), puede defender la tesis de que el Estado debe tener entre sus principales metas y objetivos la felicidad de los individuos. En última instancia, Hobbes refiere que tal finalidad del poder político podría admitirse si es que por felicidad no se entiende más que la seguridad y el orden públicos que deben ser garantizados por el Estado. Como ya se refirió, en palabras del autor inglés, los soberanos “*no pueden procurar al pueblo más felicidad cívica que la que proviene de librarles de guerras extranjeras y civiles, para que los súbditos puedan disfrutar pacíficamente de los beneficios que han conseguido con su trabajo*” (2000a: 214). De esta forma, Hobbes esboza una redefinición de la felicidad; redefinición en torno a la cual, no obstante, no vuelve a regresar en *Leviatán*, consciente probablemente de que la referida palabra no se concilia coherentemente con los alcances y límites del Estado desarrollados por él.

Tal y como se ha señalado en pasajes anteriores del presente capítulo, en su afán por restringir los alcances de la política a la búsqueda de la seguridad pública, tanto interna como externa, el filósofo de Malmesbury también llevó a cabo una crítica a todas aquellas perspectivas políticas sobre la base de las cuales se esgrimía que el Estado debía reorganizarse completamente con miras a que pudiera participar activamente en la resolución de los problemas socio-económicos de los hombres. Como es sabido, en la Inglaterra de Hobbes este último posicionamiento estuvo representado, fundamentalmente, por el comunismo de los cavadores o *diggers*.

Según el filósofo inglés, la pobreza sufrida por un gran número de individuos de la sociedad no tiene su origen en la forma de organización del aparato estatal, sino, sobre todo, en las costumbres disipadas, ociosas y poco esforzadas de aquellos. Por ende, pensar que

toda la configuración de la realidad político-económica tiene que reestructurarse con la finalidad de erradicar la miseria resulta completamente absurdo. El Estado, plantea Hobbes, no debe tener como meta central el abordaje de dicha problemática sino que debe concentrarse en resolver la inseguridad, el desorden y la anarquía sociales; por último, lo único que le podría corresponder legítimamente es la promoción de una serie de actividades productivas generadoras de empleo. Pero no se debe olvidar que la posibilidad de salir de la pobreza, así como también de adquirir cierto bienestar material, depende, en lo más fundamental, de cada uno de los individuos (2010).

Contra lo que se podría suponer, la perspectiva según la cual el Estado en particular y la política en general deben tener entre sus objetivos la erradicación de las desigualdades y la miseria no tiene su primera expresión en Inglaterra con los planteamientos de los cavadores o *diggers*. En efecto, representaba un posicionamiento político cuyo origen más importante puede encontrarse en las ideas del filósofo inglés más representativo del *Humanismo*: Tomás Moro. Cabe recordar que, en su *Utopía*, este pensador desarrolló una serie de argumentos en contra, precisamente, de aquellas perspectivas políticas que, como la enarbolada por Hobbes, defendían la necesidad de diseñar medidas penales más duras y radicales a favor de la seguridad y el orden frente a la proliferación de casos de delincuencia común. Según Moro, era el propio sistema político vigente en Inglaterra el que creaba los ladrones para luego castigarlos, pues no brindaba las condiciones básicas para que los hombres tuvieran la posibilidad de vivir gracias a su propio trabajo. Así, suelen referir los defensores de dicha forma corrupta de organización política, se señala en *Utopía*, que si un gran número de hombres vive en la miseria es por sus costumbres poco esforzadas e industriosas, lo cual es completamente falso (1991). Sobre la base de estas consideraciones, se puede inferir que en la crítica hobbesiana a la idea de que el Estado debe asumir la tarea de eliminar la pobreza y las desigualdades se evidencia una crítica a toda una tradición inglesa que, si bien nunca había traído consigo mayores dificultades para el orden y la seguridad civiles, encerraba un conjunto de ideas peligrosas que en cualquier momento podían cobrar verdadera preponderancia.

Finalmente, resulta fundamental tener en consideración que, después de todo, de la resemantización hobbesiana del concepto clásico-republicano de libertad se deriva la conclusión de que esta, en ningún caso, puede concebirse como un objetivo del Estado

diferente al relacionado con la seguridad pública. En efecto, al sostener que la libertad que debe ser garantizada por el Estado es aquella a través de la cual se nos hace posible desplazar nuestros cuerpos sin impedimentos y obstáculos externos, Hobbes está estableciendo con no poca audacia argumentativa que el solo hecho de conseguir la seguridad para los individuos es suficiente para que estos puedan considerarse, a su vez, libres. Ocurre que tales impedimentos y obstáculos externos para el movimiento son, precisamente, los que pueden originarse como consecuencia de las distintas formas de violencia ejercida sobre nosotros por nuestros pares. Así, la libertad, tal y como fue redefinida por el autor inglés, termina siendo subsumida en el concepto de seguridad; de esta forma, queda descartada la perspectiva de los grupos democráticos según la cual el Estado, además del orden y la paz, debería garantizar la libertad, entendiendo por esta una especie de poder que todos los ciudadanos necesitan tener para protegerse frente a las instituciones políticas establecidas y para participar activamente de los asuntos públicos.

Para los fines más importantes de la presente investigación, el detalle crucial a tener en consideración a propósito de esta defensa de un aparato estatal volcado, fundamentalmente, hacia la búsqueda del orden y la paz, es que, de esta manera, Hobbes enarbola, aunque suene contradictorio a primera vista, la idea de un Estado mínimo y expansivo al mismo tiempo. En principio, tal y como se ha venido sosteniendo, tiene la primera característica debido a que su único objetivo o meta es la consecución de la seguridad pública. La filosofía hobbesiana renuncia, pues, a asociar con el aparato estatal en particular y con la política en general otros fines, tales como el bien común, la libertad, la felicidad o el bienestar material.

Diría el autor inglés que las problemáticas derivadas de la inseguridad, el desorden y la anarquía son lo suficientemente difíciles de resolver (dados el egoísmo, la rapacidad y la vanidad intrínsecos al ser humano) como para que se intente extender los alcances de la política a través de la concepción de ideales utópicos e irrealizables. Como señala Strauss (2013), la filosofía política de Hobbes encierra, por todo lo anterior, una considerable reducción de los niveles de la acción social si se le compara con las audaces metas defendidas por los antiguos griegos y romanos para la política; metas que, cabe destacarlo, habían sido recogidas por los grupos democráticos de la Inglaterra del siglo XVII, frente a los cuales el autor inglés tuvo que posicionarse teóricamente.

A su vez, puede sostenerse que el Estado hobbesiano es expansivo porque en lo concerniente a su abordaje de las problemáticas de la inseguridad, el desorden y la violencia sus facultades, prerrogativas y alcances son, contrariamente, bastante amplios. El motivo de esto último es que, según Hobbes, solamente con la implementación de una serie de leyes, normas y dispositivos bastante específicos y detallados puede garantizarse el orden civil de una sociedad política. Al respecto, cabe recordar, por ejemplo, el hecho de que el soberano político, en su papel de persona del Estado, ostenta la facultad para decidir qué libros pueden publicarse sin traer consigo consecuencias negativas para la seguridad de la nación. Sucede que como los hombres toman decisiones a partir de las opiniones que tienen, no puede evitarse prohibir todas aquellas que se pretenda difundir a pesar de su carácter pernicioso. Asimismo, dicho soberano se encuentra completamente legitimado para eliminar los distintos grupos políticos o religiosos que reúnan un número importante de hombres, pues a través de los mismos pueden organizarse conspiraciones en contra del poder político establecido o simplemente difundirse doctrinas contrarias a la tranquilidad pública.

Otro elemento que también revela las amplias prerrogativas y facultades que posee el aparato estatal hobbesiano es que, en tanto que el ámbito de la religión se encuentra bajo su dominio, tiene la potestad de decidir qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto en aquel, sin consultar a las autoridades eclesiásticas, pues su poder es absoluto. Pero, como se ha señalado en no pocas ocasiones, esto no debe interpretarse como una preocupación del autor inglés orientada a que el soberano dirija a sus súbditos por el camino de la salvación, la felicidad o la realización espiritual, ya que esto representaría ampliar excesivamente las fronteras de la acción política. Como puede adivinarse, la decisión soberana de darle forma a los principios religiosos únicamente supone un medio extraordinario para contrarrestar posibles desórdenes, revueltas o luchas en el seno de la comunidad política. Se puede inferir, por tanto, que si la religión no genera ningún efecto perjudicial para el orden civil, el soberano, diría Hobbes, no tendría por qué ocuparse de ella. Desde esta perspectiva hobbesiana, sería conveniente, incluso, que el soberano decida negar, perseguir o combatir un conjunto de ideas verdaderas, sean religiosas o políticas, si es que estas encierran la posibilidad de generar caos social. Porque *“nada se opone a la regulación de la(s) misma(s) por vía de la paz. Porque la(s) doctrina(s) que está(n) en contradicción con la paz, no*

puede(n) ser verdadera(s), como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de la naturaleza” (2010: 146).

Con relación a su objetivo de establecer la seguridad pública, un último factor fundamental que expresa el carácter expansivo del Estado hobbesiano es que su poder absoluto no solamente se circunscribe a los ámbitos de la política y la religión, sino que también comprende el de la economía. Según el autor de *Leviatán*, es necesario que el soberano político tenga libre disposición sobre las propiedades de los súbditos, porque solamente de esta manera puede hacer uso de estas en una circunstancia bélica (sea esta interna o externa). No se puede olvidar que en momentos de crisis y enfrentamiento el soberano requiere de grandes ayudas materiales para restaurar el orden civil. Por eso, afirma Hobbes enfáticamente, no es posible tolerar la tesis parlamentarista de que existe un derecho intrínseco e inalienable a la propiedad frente al cual la persona del Estado no puede hacer absolutamente nada.

Sin lugar a dudas, como consecuencia del convulsionado escenario político y social vivido en Europa durante los siglos XVI y XVII, los filósofos más representativos de la llamada modernidad temprana (tales como Maquiavelo, Bodino y Grocio) coincidieron en posicionar la inseguridad, el desorden, la desintegración y la guerra como problemáticas capitales cuya resolución tenía que ser entendida como una obligación fundamental para el Estado. Sin embargo, tal y como se ha corroborado a lo largo de la presente investigación, solamente en los escritos políticos de Hobbes puede identificarse un énfasis tan marcado en aquellas, a tal punto que su filosofía terminó circunscribiendo todos los alcances, objetivos y posibilidades de la política dentro de las fronteras de la temática de la seguridad. De esta forma, el filósofo de Malmesbury presentó una perspectiva política completamente original con respecto a una filosofía política clásica cuyo influjo continuaba siendo decisivo para las formulaciones teórico-políticas más destacadas de su tiempo, a pesar de que la misma, según él, poseía una marcada orientación utópica y carecía de la debida rigurosidad científica.

Ahora bien, yendo bastante más allá de las consideraciones anteriores acerca de la teoría hobbesiana del Estado, cabe preguntarse, ¿cuáles son las consecuencias e implicancias negativas que pueden derivarse de una visión de la política como esta? Y, ¿qué tan conveniente puede ser el hecho de estrechar y limitar tanto las metas y objetivos del Estado?

John Locke, un filósofo inglés bastante cercano a Hobbes desde un punto de vista cronológico, dedicó líneas importantes al desarrollo de una crítica contra las ideas de este. En su famoso *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, refiriéndose indirectamente al planteamiento hobbesiano, señaló que cualquier defensa planteada a propósito de la seguridad que puede conseguir un súbdito frente a todos los demás súbditos en el marco de un gobierno absoluto, resulta absurda si paralelamente no se piensa en la implementación de mecanismos de seguridad para estos con relación a posibles decisiones arbitrarias e injustas de un soberano cuyas prerrogativas, facultades y posibilidades son ilimitadas. Por lo tanto, los planteamientos hobbesianos en torno a la seguridad para los individuos, según Locke, encierran importantes limitaciones y peligros. De acuerdo con sus propias palabras, lo que acontece cuando se conforma un poder absoluto

Es como si los hombres, una vez dejados al estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones (2006: 93-94).

El detalle a considerar es que, después de todo, la postura del autor de la *Carta sobre la tolerancia* no llega a derivar en un posicionamiento verdaderamente crítico frente a la tesis hobbesiana fundamental según la cual los propósitos del Estado deben enmarcarse principalmente en la seguridad. Como se ha evidenciado líneas arriba, Locke únicamente señala el hecho decisivo de que una forma básica de seguridad para los individuos no fue motivo de reflexión para Hobbes, a pesar de que resulta indispensable. Por esta razón, en los lineamientos principales del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* se define al aparato estatal como una forma de organización política cuya finalidad es la protección o seguridad para las tres propiedades naturales de los hombres (la vida, los bienes materiales y la libertad), teniendo en consideración los posibles perjuicios derivados de las acciones tanto de los otros

hombres como del soberano político (2006). En nuestra opinión, esta semejanza de enfoques permite establecer un hilo conductor no solamente entre la filosofía hobbesiana y el liberalismo de Locke, sino también entre aquella y formulaciones liberales posteriores tales como las de John Stuart Mill (s.XIX) e Isaiah Berlin (s.XX), dado que en estas también se otorga una marcada centralidad a la función pacificadora y policial del Estado, al mismo tiempo que se desvincula a este de otras metas políticas. Inclusive, cabe anotar que la marcada defensa de una libertad negativa en las obras de estos dos últimos filósofos brinda más elementos para que sea factible defender la relación entre sus ideas y la teoría de Hobbes. Por todo lo anterior, Harold Laski (1961) afirma que, en líneas generales, cada vez que la tradición liberal defendió la absoluta necesidad del Estado, así como la ampliación de sus facultades y prerrogativas, lo hizo pensando en cómo este tenía que garantizar la seguridad para las vidas y las propiedades de los individuos, negándose a admitir, a su vez, que aquel pueda tener una participación considerable en otros ámbitos de la vida, tales como el social, el político y el económico.

Entre los filósofos más representativos de la modernidad, quizá fue Jean-Jacques Rousseau el primero en identificar las más profundas e importantes consecuencias negativas que, desde nuestra perspectiva, pueden derivarse de la teoría hobbesiana del Estado. Así, en su célebre *Contrato Social*, expresó de manera categórica su rechazo frente a la tesis⁸⁹ según la cual el aparato estatal tiene que organizarse teniendo como único eje la consecución de las distintas formas de seguridad requeridas por los individuos, tanto las referidas a sus cuerpos como las relacionadas con sus propiedades. En primer lugar, esta visión de la política es equivocada porque tiene como punto de partida la convicción de que el mal absoluto para los seres humanos tiene su origen en el desorden, los conflictos y las disputas, cuando, según él, hay razones más decisivas por las que aquellos alcanzan un alto nivel de infelicidad, descontento y miseria. Precisamente por esto último, dicha postura también comete el grave error de estrechar excesivamente las metas que puede plantearse la política a propósito de otros intereses de los seres humanos no ligados con el orden y la paz. En palabras del mismo filósofo ginebrino:

⁸⁹ En su crítica de esta perspectiva política, el autor de *Emilio* no hace referencia directa a Hobbes, pero por alusiones anteriores y por las características de las ideas contra las que se posiciona, puede deducirse que está enfrentándose tanto a la teoría política del filósofo de Malmesbury como a la de Richard Hooker.

Hay que mirar menos al reposo aparente y a la tranquilidad de los jefes que al bienestar de las naciones enteras y, sobre todo, de los Estados más numerosos. El pedrisco arrasa algún cantón, pero rara vez produce la miseria general. Los disturbios, las guerras civiles asustan mucho a los jefes, pero no constituyen la desgracia de los pueblos, que pueden muy bien descansar mientras se lucha con quien los tiraniza. Es de su estado permanente de donde provienen sus prosperidades o sus calamidades reales: cuando todo permanece oprimido bajo el yugo es cuando todo va hacia abajo (...) Cuando las disputas de los grandes agitaban el reino de Francia, y el coadjutor de París llevaba al Parlamento un puñal en el bolsillo, esto no impedía que el pueblo francés viviese feliz y numeroso en un honrado y libre bienestar. Antigüamente, florecía Grecia en medio de las guerras más crueles; la sangre corría a raudales, y todo el país estaba lleno de hombres. Parecía –dice Maquiavelo– que en medio de las matanzas, de las proscripciones, de las guerras civiles, nuestra república fuera más poderosa (...) Un poco de agitación da energía a las almas, y lo que hace prosperar la especie es más la libertad que la paz (2002:202).

Siguiendo la misma línea crítica con respecto a la teoría política de Hobbes, se expresan en el *Contrato Social* siguientes ideas:

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea; pero ¿qué ganan con esto, si las guerras a que su ambición les lleva, si su insaciable codicia, si las vejaciones de su ministerio los asuelan más que los asolarían sus propias disensiones? ¿Qué ganan si esa misma tranquilidad es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos, y ¿basta eso para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían allí tranquilos mientras les llegaba la vez de ser devorados (2002: 136).

En suma, Rousseau defiende la necesidad de concebir los alcances, posibilidades y objetivos de la política de manera más amplia, yendo más allá de sus respectivas finalidades meramente pacificadoras y policiales. En efecto, en su opinión, el Estado tiene que fundarse no solamente para garantizar el orden y seguridad civiles, sino también para conseguir otras metas tales como la libertad, la felicidad, la prosperidad y el bienestar, metas que los seres

humanos no podrían alcanzar sobre la única base de su aislamiento individual. Para nosotros, esta es la crítica más profunda y fundamentada que puede formularse contra la filosofía hobbesiana, cuya orientación termina llevándonos a renunciar a la resolución de una serie de problemas fundamentales de la política.

3.4 Estado, neoliberalismo e inseguridad: El desplazamiento de las problemáticas sociales y económicas en las sociedades contemporáneas

Sobre la base de las consideraciones precedentes, podría plantearse la siguiente interrogante: ¿Por qué en el subcapítulo anterior se hizo especial énfasis en la crítica roussoniana contra la teoría del Estado desarrollada por el filósofo de Malmesbury? Sucede que, desde nuestra perspectiva, tanto el planteamiento hobbesiano en torno al aparato estatal como la referida crítica gozan de una notable actualidad; entre otras razones, ocurre esto porque el escenario político y social de nuestro tiempo, de manera semejante al vivido por Hobbes, se encuentra profundamente signado por la acuciante problemática de la inseguridad pública. Resulta inevitable, pues, que nuestra reflexión filosófico-política se encuentre orientada, en gran medida, hacia el asunto capital de cómo deben afrontar los Estados la inseguridad, la violencia y el temor. ¿Acaso tienen que hacerlo asumiendo que dichas complicaciones y dilemas agotan, como sostuvo Hobbes, los alcances de la política? ¿O es que esto último es inadmisibile, tal y como señaló Rousseau, si se considera la existencia de los otros problemas capitales que cualquier grupo humano confía en resolver a través de la acción política?

Ahora bien, han sido diversos los motivos que han desencadenado dicha circunstancia de miedo, zozobra e intranquilidad en un gran número de naciones. Por un lado, en las latinoamericanas el origen más patente de la inseguridad se puede encontrar en la delincuencia común, el crimen organizado y el narcotráfico; por otro lado, en los países desarrollados de Occidente dicho escenario suele estar relacionado estrechamente con las intervenciones terroristas del fundamentalismo islámico⁹⁰, así como también con la

⁹⁰ Probablemente, fue el atentado contra las Torres Gemelas en el año 2001 el que empezó a configurar este escenario de inseguridad y vulnerabilidad en los países más importantes de Occidente.

inmigración ilegal⁹¹. Teniendo en cuenta todo lo anterior, en su diálogo con Bauman en torno al problema de la vigilancia contemporánea, Lyon afirma que *“la seguridad (...) constituye hoy en día una prioridad política en y entre muchos países, y por supuesto es un estímulo importante para el mundo de la vigilancia”* (2013: 107). Siguiendo la misma línea, el primero de los autores mencionados considera que

(...) hoy en día todos nosotros, o al menos una gran mayoría, nos hemos vuelto adictos a la seguridad. Hemos asimilado la *Weltanschauung* de la ubicuidad del peligro, de la necesidad global de desconfiar y sospechar, de que solo es concebible una cohabitación sana bajo un dispositivo de vigilancia continua, y nos hemos vuelto dependientes de la vigilancia obvia y de la subyacente (2013: 111).

Efectivamente, diversos estudios hechos en los últimos años para desentrañar cuáles son las principales preocupaciones que concentran la atención de los individuos de distintas nacionalidades, han revelado dicha centralidad de la problemática de la inseguridad pública. Solamente por mencionar un caso, un pormenorizado análisis estadístico realizado hace pocos años por la Corporación Latinobarómetro arrojó el resultado de que un número considerable de países latinoamericanos (antes que los “tradicionales” problemas de esta parte del mundo, tales como la pobreza, la desigualdad, el desempleo y la insuficiencia de servicios básicos) señalaron a la inseguridad en sus distintas versiones y expresiones como la más importante dificultad que, desde su perspectiva, debería resolver el Estado:

En 11 de los 18 países analizados es el problema que los ciudadanos mencionan como el más importante que enfrenta el país, con porcentajes que van de un 20% para Perú a un 61% para Venezuela, con un promedio regional de 28%. A ello hay que agregar el 4% que se menciona como el problema de las pandillas, terminamos con un 32% de delincuencia, violencia y pandillas como problema principal (2012: 3).

De la misma manera, tanto en Estados Unidos como en Europa, a raíz de los constantes atentados terroristas y de las oleadas de inmigración ilegal, los ciudadanos vienen

⁹¹ Ocurre que un gran número de ciudadanos de los países occidentales perciben a los inmigrantes y desplazados como una amenaza real para sus intereses vitales, sociales, económicos y culturales.

reclamando a sus respectivos Estados una intervención más agresiva a través de la implementación de leyes, dispositivos, restricciones y castigos. Tal es la centralidad de este temor frente al terrorismo y la inmigración que un gran porcentaje de personas de Occidente se ha mostrado plenamente dispuesto a arriesgar sus propias libertades si es que esto último puede servir para que los Estados actúen con más eficacia y prontitud frente a las referidas amenazas. Así, en países como Estados Unidos, Francia, Inglaterra y Alemania se han tomado una serie de medidas que van desde la militarización de las principales ciudades⁹² hasta la intervención de correos electrónicos, cuentas de redes sociales y otros factores vinculados con la privacidad⁹³. Considerando esta característica sensación de inseguridad en las sociedades contemporáneas, no han sido pocos los sociólogos, antropólogos y filósofos que se han aventurado a sostener que estamos frente a una “cultura del miedo” de carácter global.

Partiendo de estas últimas consideraciones, cabe preguntarse lo siguiente a propósito de los fines de esta investigación, ¿cómo vienen afrontando los Estados la señalada circunstancia de inseguridad en las sociedades contemporáneas? Para ser más exactos, nos interesa comprender, específicamente, cómo es que están enfrentando dicha problemática los Estados de orientación neoliberal, pues en pleno siglo XXI tales tienen un papel

⁹² “El cruento atentado en Niza movilizó nuevamente al gobierno para poner toda su artillería defensiva en las calles. A un año y medio del atentado a la revista *Charlie Hebdo* y a ocho meses de la masacre en el teatro *Bataclan*, en París, el Ministerio del Interior llamó a voluntarios patriotas a unirse a las reservas y así repoblar las calles de policías y militares, mientras que el presidente François Hollande resolvió extender el estado de emergencia en todo el país, tras el ataque que costó la vida a al menos 84 personas”. Recuperado de: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/francia-quiere-militarizar-las-calles-e-intensificar-la-accion-armada-en-medio-orient>.

⁹³ Dos años después de los atentados contra las Torres Gemelas, Ignacio Ramonet expresó lo siguiente: “Quienes proyecten ir a Estados Unidos deben saber que en virtud de un acuerdo entre la Comisión Europea y las autoridades federales, la compañía aérea con la que se disponen a viajar proporcionará determinadas informaciones personales, sin su consentimiento, a las aduaneros norteamericanos. Antes incluso de entrar en el avión, las autoridades norteamericanas conocerán su nombre, apellidos, edad, dirección, número de pasaporte y de tarjeta de crédito, estado de salud, preferencias alimenticias (que pueden traducir la religión), viajes precedentes, etc. Estos datos se proporcionarán a un dispositivo de filtro bautizado CAPPS (Computer Assisted Passenger Pre-Screening o Sistema Asistido por Ordenador de Control Preventivo) para detectar a posibles sospechosos. Controlando la identidad de cada viajero y comparándola con las informaciones de los servicios policiales, del departamento de Estado, del ministerio de justicia y de los bancos, CAPPS evaluará el grado de peligrosidad del pasajero y le atribuirá un código de color: verde para los inofensivos, amarillo para los casos dudosos y rojo para aquellos a los que se les impedirá acceder al avión. Si el visitante es musulmán u originario de Oriente Medio, el código amarillo de sospechoso se le atribuirá automáticamente. Y el Programa de seguridad en las fronteras autoriza a los agentes de aduanas a fotografiarlo y a sacar sus huellas digitales”. Recuperado de: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/imperio/030802ramonet.htm>

preponderante en el escenario mundial. En líneas generales, la respuesta que podemos formular al respecto es que aquellos han aprovechado dicha “cultura del miedo” para continuar avanzando en su objetivo de restringir las funciones de la acción política únicamente a la eliminación de las distintas formas de inseguridad; con lo cual, siguiendo una perspectiva bastante semejante a la de Hobbes, han terminado renunciando a otras posibles metas que aquella puede plantearse, tales como las de carácter social y económico.

Para profundizar en el derrotero señalado, consideremos, en primera instancia, la siguiente caracterización hecha por David Harvey acerca del neoliberalismo:

(...) es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuentes de mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por ejemplo, tiene que garantizar la calidad y la integridad del dinero. Igualmente, debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados (2005:8).

La particularidad es que esta teoría político-económica, que durante algunas décadas no representó más que un discurso minoritario dentro del ámbito académico, desde los años setenta y ochenta empezó a ser adoptada por un gran número de Estados para llevar a cabo un viraje decisivo en las estructuras económicas vigentes:

(...) por todas partes hemos asistido a un drástico giro hacia el neoliberalismo tanto en las prácticas como en el pensamiento político-económico (...) Prácticamente todos los Estados, desde los recientemente creados tras el derrumbe de la Unión Soviética, hasta las socialdemocracias y los Estados de bienestar tradicionales, como Nueva Zelanda y Suecia, han abrazado en ocasiones de manera voluntaria y en otras obedeciendo a poderosas presiones, alguna versión de la teoría neoliberal y, al menos, han ajustado algunas de sus políticas y de sus prácticas a tales premisas. (...) En definitiva, el neoliberalismo se ha

tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo (2005: 9).

El influjo del neoliberalismo ha traído consigo, entonces, que la mayoría de Estados abandonen de manera considerable su participación en áreas vinculadas con la provisión social⁹⁴; de esta manera, aquellos prácticamente han dejado en manos del mercado la resolución de importantes problemáticas económicas y sociales, tales como la pobreza, la desigualdad, el desempleo y la insuficiencia de servicios básicos⁹⁵. Todo ello bajo la convicción de que una posible intervención amplia y agresiva de la política en la resolución de dichas problemáticas no solamente sería ineficaz, sino que, sobre todo, traería consigo irremediablemente un descalabro en las estructuras económicas.

El interesante detalle a tener en consideración es que, tal y como se ha sugerido líneas arriba, si bien los Estados neoliberales son mínimos con respecto a su intervención en los ámbitos económico y social⁹⁶, desde sus orígenes, resultaron ser bastante expansivos en lo concerniente a la implementación de leyes, medidas, dispositivos y restricciones con miras a garantizar la seguridad y el orden civiles; dos rasgos capitales estos últimos que asemejan su funcionamiento al del Estado hobbesiano cuyo abordaje ha representado el centro de la presente investigación. A propósito de lo anterior, Harvey afirma que el neoliberalismo, tanto en la teoría como en la práctica, hace patente una aparente paradoja cuando enarbola una necesaria desconfianza frente a todo poder estatal que busque intervenir en ámbitos como el económico y el social, al mismo tiempo que deposita una marcada confianza en la

⁹⁴ Como se ha sugerido, mientras que en países desarrollados como Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania el neoliberalismo desmanteló el llamado Estado de bienestar, en la mayoría de países latinoamericanos no tuvo que hacer más que erradicar los pequeños avances logrados en lo que respecta a la planificación estatal, el proteccionismo keynesiano y la promoción de servicios básicos.

⁹⁵ Al respecto, Bohm señala que *“no hay estructura, ni instituciones, ni empleados administrativos que se ocupen de eso. Ya no es la política, sino el mercado el que estipula y coordina las libertades individuales y las necesidades sociales de una manera que no es libre, ni democrática”* (2013: 110). Siguiendo la misma línea, Monedero considera que en nuestros tiempos el Estado *“ha sembrado la idea de que no le corresponde más a él la obligación de correr con la suerte de la ciudadanía, sino que esta tarea debe ser compartida (...) (lo que se llama gobernanza)”*. (2009:46).

⁹⁶ En opinión de Monedero, en el marco del neoliberalismo se presenta una *“mínima inversión del Estado, es decir, bajas tasas de gasto público en salud, educación, pensiones, empleo, deporte, cultura, etc. El Estado orienta el gasto hacia la competitividad de las empresas y, por tanto, no invierte en políticas que estimulen la demanda ni en escuelas, hospitales, canchas de deporte, casas de cultura, misiones sociales, etc. Al contrario, mercantiliza estos sectores o los devuelve al espacio de las familias”* (2009: 170).

organización “(...) de un Estado fuerte y si es necesario coactivo que defienda los derechos de la propiedad privada y las libertades individuales y empresariales” (2005: 27). Sucede que el neoliberalismo, después de todo, no pretende tornar completamente irrelevante e inútil al Estado, sino que simplemente tiene como objetivo su reconfiguración sobre la única base de sus funciones policiales, represivas y punitivas. Al respecto, Monedero precisa que el neoliberalismo, desde que comenzó a implementarse, ha tenido como una de sus metas centrales la señalada reestructuración del Estado a través de su reducción a la “*mínima expresión coercitiva como garante de las fronteras, de la seguridad interna y de la propiedad privada globalizada (...)*” (2009: 86).

Ahora bien, como consecuencia de la reciente escalada de inseguridad pública en distintos países del mundo, los Estados neoliberales han encontrado una coartada perfecta para continuar justificando su papel dentro de la sociedad sobre los únicos fundamentos de objetivos políticos como son la seguridad, el orden y la paz. En efecto, el miedo generalizado de los ciudadanos frente a la delincuencia, el crimen organizado, el narcotráfico, el terrorismo y la inmigración ilegal (miedo que, cabe destacarlo, en no pocas ocasiones suele ser fomentado por gobiernos de turno, políticos oportunistas y medios de comunicación⁹⁷) ha sido decisivo para que terminen aceptando sin mayor oposición la instauración de aparatos estatales orientados, fundamentalmente, hacia la consecución de la seguridad pública.

Así, además de dedicarse a la implementación de una serie de mecanismos, tales como la militarización de las ciudades y la intervención en la privacidad de los individuos, actualmente los Estados neoliberales buscan legitimar su existencia a través de la inversión de grandes sumas de dinero en cámaras de seguridad, preparación de personal policial y

⁹⁷ En la actualidad no son pocos los políticos que buscan granjearse la aceptación de las masas fomentando entre ellas el miedo frente a distintos “enemigos” (los cuales pueden ser desde los inmigrantes y musulmanes hasta los criminales organizados y delincuentes comunes) y presentándose, a su vez, como los garantes de una futura victoria sobre aquellos. Ahora bien, siguiendo esta orientación no solamente es posible encontrar a políticos alineados con el neoliberalismo más tradicional. Piénsese, en efecto, en políticos como Donald Trump, Marine Le Pen, Geert Wilders y en organizaciones políticas como PEGIDA en Alemania y Amanecer Dorado en Grecia, los cuales se encuentran, en varios aspectos centrales, en las antípodas de la señalada doctrina político-económica. En el caso de los medios de comunicación, resulta más que evidente la centralidad bastante exagerada que le otorgan a las distintas expresiones de la inseguridad ciudadana, sobre todo, en sus noticieros. Solamente considerando todo lo anterior se explica por qué no siempre coinciden los índices de victimización (violencia real) con los de la percepción de inseguridad. Así, en gran cantidad de países el grado de victimización no tendría que conducir a un temor tan excesivo por parte de la población, si no fuera por la intervención desmedida de los actores sociales mencionados anteriormente.

militar, compra de armamento para enfrentar amenazas externas, campañas y operativos para luchar contra el narcotráfico, etc. En palabras de Bohm, dentro del marco general del neoliberalismo, los Estados han venido adoptando políticas criminales cada vez más “duras” y “severas” en su afán por garantizar la seguridad pública. Desde la perspectiva de esta especialista en criminología, incluso se puede sostener que la política criminal de un gran número de países

(...) ha tomado discursivamente elementos que antaño eran propios del ámbito de la seguridad, y así las nuevas políticas de seguridad fusionadas con las políticas criminales incluyen cuestiones de orden interior entremezcladas con asuntos y medios de la política exterior y/o propios de Estados de Policía. El aspecto jurídico-penal de la política criminal se ha desvirtuado, y ha adquirido mayor relevancia una perspectiva político-bélica de la defensa, perspectiva que siempre fue propia de las decisiones en el ámbito de la seguridad exterior, pero en nueva en el ámbito de los Ministerios del Interior y de Justicia de los Estados democráticos. El delito (de los excluidos) que se supone amenazador del orden (de los incluidos) se ve perseguido como enemigo, y ya no investigado como infracción, y se persiguen duramente, por otro lado, actos no delictivos que podrían ser disfuncionales al orden económico neoliberal (2013: 103)

En suma, tales Estados se presentan frente a sus respectivos ciudadanos como los únicos medios a través de los cuales pueden conjurarse eficazmente los problemas de inseguridad civil que atraviesan las sociedades contemporáneas; ahora bien, desde la óptica neoliberal, todo ello resulta posible únicamente sobre los fundamentos necesarios de un aparato penal expansivo, intrusivo y proactivo. Sin embargo, como ha sido expresado anteriormente, otros fines y metas no son incluidos dentro de los posibles alcances de la política; y esto no solamente porque el aparato estatal sea asumido como ineficiente para embarcarse en empresas tan audaces como podrían ser las de eliminar las desigualdades y fomentar el bienestar material de los ciudadanos, sino también porque la perspectiva neoliberal suele partir del supuesto de que el gran porcentaje de culpa por la situación infeliz y miserable en la que se encuentran muchos individuos recae sobre ellos mismos. En palabras de Bauman:

La privatización más fructífera fue la privatización de los problemas humanos y la privatización de la responsabilidad de su solución. La política que ha reducido sus reconocidas responsabilidades a las cuestiones de la seguridad pública y que ha declarado su retiro de las tareas de la administración social, en realidad ha desocializado las miserias de la sociedad y traducido la injusticia social en incapacidad individual o desidia (1995: 319).

Cada vez resulta más común encontrar en las distintas expresiones y manifestaciones de orientación neoliberal el que se haga alusión al emprendimiento; una especie de discurso sobre la base del cual se ha empezado a propalar con éxito (a través de gobiernos de turno, organismos internacionales, medios de comunicación y masivas publicaciones de autoayuda) la opinión de que basta únicamente el esfuerzo, la perseverancia y la creatividad para que cada uno de los individuos supere la condición negativa en la que se encuentra por sus propios medios, sin la intervención del Estado. De esta manera, empieza a asentarse en el imaginario de la ciudadanía la perspectiva de que aquella institución política cobra sentido dentro del entramado social, básicamente, sobre la base de sus funciones policiales y punitivas⁹⁸. Una particularidad que, a su vez, supone la asunción de un concepto bastante estrecho y limitado acerca de los alcances de la política en general.

Como es evidente, puede establecerse una analogía entre la forma de legitimarse de los Estados neoliberales en la actualidad y la teoría del Estado concebida por Hobbes en sus principales escritos políticos. Es posible sostener, pues, que la praxis de dichos aparatos estatales contemporáneos tiene un marcado carácter hobbesiano, pues se funda, básicamente, en la búsqueda de la seguridad pública, al mismo tiempo que se desvincula de otras metas políticas como son las de carácter social y económico. Ahora bien, cabe resaltar que no es una casualidad que un planteamiento como el neoliberal sea tan semejante a una postura

⁹⁸ Incluso, cabría decir que la corrupción, tan enfatizada actualmente en los debates públicos de distintas naciones, puede ser interpretada como un problema de inseguridad, cuya solución pasa simplemente por hacer que el Estado cumpla sus funciones policiales y punitivas. No es casual, pues, que tanto políticos como agrupaciones políticas de orientación neoliberal enarboleden, de acuerdo a su conveniencia, la bandera de la lucha contra la corrupción. Por ejemplo, que un país todavía tan marcado por las desigualdades y la pobreza como el Perú tenga en la delincuencia común, el crimen organizado, el narcotráfico y la corrupción de las instituciones sus únicos ejes a debatir seriamente, es un indicador de cómo el discurso hegemónico del neoliberalismo ha desplazado con éxito otras problemáticas fundamentales de carácter estrictamente social y económico.

como la esgrimida por la filosofía política de Hobbes. Sucede que dicho neoliberalismo tiene sus orígenes teóricos en el liberalismo clásico y este, a su vez, se encuentra estrechamente conectado con las ideas del filósofo de Malmesbury, pues liberales clásicos como Locke, Stuart Mill y Berlin, de la misma manera que aquel, hicieron especial énfasis en cómo el Estado debe tener como su objetivo central brindar seguridad a los individuos. Básicamente, sostienen estos autores que dicha institución política tiene que abocarse a garantizar que los seres humanos no tengan impedimentos y obstáculos para su libre desplazamiento, para dedicarse a la vida comercial y para disfrutar de sus propiedades; es decir, toda acción política tiene que estar orientada necesariamente hacia la protección de una forma negativa de la libertad cuyas raíces están en las nociones de seguridad, protección y paz⁹⁹. Posteriormente, teóricos de la doctrina neoliberal como Nozick y Hayek regresaron sobre estos principios políticos de carácter hobbesiano acerca del Estado¹⁰⁰. De esta forma, se ha hecho patente con la presente investigación cómo es que el discurso en favor de un Estado mínimo en lo económico-social y expansivo en lo policial se ha ido reeditando a lo largo de la historia de las ideas políticas.

Finalmente, partiendo de todo lo anterior, cabe que nos preguntemos, ¿el papel del Estado tiene que restringirse, efectivamente, a la resolución del problema de la inseguridad, tal y como sostuvo toda esta tradición cuyo origen más remoto es Hobbes? ¿O es que tanto el aparato estatal en particular como la política en general tienen que fundarse sobre bases más amplias, considerando también las otras grandes problemáticas de la sociedad como son, por ejemplo, las de carácter económico y social? Desde nuestra perspectiva, la existencia del Estado se debe justificar y legitimar no solamente por sus funciones negativas de impedir y proteger sino también por las positivas de promover e impulsar, pues la existencia de males

⁹⁹ A propósito de lo anterior, Locke señala que los hombres fundan el Estado *"(...) con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de propiedad"* (2006: 124). Por otro lado, Mill expresa que *"(...) el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás"* (1984:65). En una línea semejante, Berlin expresa en su defensa de la libertad negativa su convicción de que el aparato estatal debe abocarse, fundamentalmente, a finalidades policiales y punitivas (1988).

¹⁰⁰ Nozick, por ejemplo, refirió lo siguiente: *"Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto"* (1991).

sociales tales como la pobreza y la desigualdad requieren necesariamente de una acción política organizada y concentrada capaz de hacerles frente. No toda la confianza puede depositarse, en efecto, en los movimientos del mercado o en los esfuerzos de los individuos por elevar su nivel de vida. Ahora bien, corresponde a la filosofía política pensar las bases teóricas de una estatalidad que vaya más allá de lo policial y de lo punitivo en un escenario tan complejo y problemático como el del siglo XXI.

CONCLUSIONES

1. La teoría política de Hobbes tuvo un marcado carácter polémico como consecuencia de que fue desarrollada para intervenir en las disputas ideológico-políticas más relevantes del contexto inglés del siglo XVII. De acuerdo con Skinner, tal característica de la obra hobbesiana se ve reflejada, por ejemplo, en el hecho de que la misma presenta una concepción de la libertad bastante diferente a la que se encontraba vigente a raíz de la influencia de los republicanos y parlamentaristas. Desde nuestra perspectiva, esta orientación polémica también se evidencia en cómo el autor inglés confronta los distintos modelos de Estado propuestos tanto por grupos religiosos como por grupos políticos disidentes.
2. Desde un punto de vista histórico-social, no se puede negar el hecho de que los siglos XVI y XVII estuvieron fuertemente signados por la inseguridad, la guerra y el desorden, tanto en el ámbito interno de cada nación como en las relaciones de carácter internacional. Dicho rasgo de su época fue decisivo, sin duda, para el derrotero que Hobbes terminó siguiendo en sus escritos políticos fundamentales. Específicamente, el hecho que marcó la orientación de la filosofía hobbesiana hacia la seguridad pública fue la guerra civil acontecida en Inglaterra entre 1642-1650.
3. Un factor coyuntural que empieza a revelar cómo es que la seguridad pública representa el eje central del interés político de Hobbes es el hecho de que, tras la ejecución de Carlos I, aquel terminó apoyando tácitamente al gobierno recién establecido por los revolucionarios encabezados por Cromwell. Lo que se puede conjeturar es que, en tanto que dicho gobierno empezó a ordenar la nación inglesa sobre la base de la seguridad y la paz públicas, no quedaba más que respetarlo. Desde la perspectiva hobbesiana, cumplir el objetivo por antonomasia de todo Estado era lo que le otorgaba plena legitimidad a toda forma de organización política. Por esto último, en ninguno de sus escritos políticos el filósofo inglés asegura que la monarquía sea el único tipo de gobierno válido; simplemente, suele señalar a esta como la más conveniente y útil para garantizar la seguridad de los individuos.
4. Más allá de nombres, bandos y formas de gobierno, Hobbes también apoyó el retorno de la monarquía tras el fracaso de Richard Cromwell como sucesor de su padre, pues aquella

representaba una esperanza de seguridad, orden y paz para Inglaterra. Así, una vez instaurada dicha institución política, el filósofo inglés respaldó en todo momento a Carlos II, su antiguo discípulo, frente a los constantes ataques de los parlamentaristas, los cuales lo acusaban de haber instaurado un régimen absolutista.

5. Si bien desarrollaron sus perspectivas filosófico-políticas en un contexto social y político también marcado por la guerra, la anarquía y el desorden, a diferencia de Hobbes, otros filósofos modernos como Maquiavelo y Bodino no redujeron los alcances de la política en general y del Estado en particular a la problemática de la inseguridad. En efecto, concibieron, además, otras metas y fines políticos. Una interpretación en este último sentido también se puede hacer acerca de una serie de intelectuales, filósofos y políticos de la nación y tiempo del propio Hobbes, tales como Milton, Sidney, Harrington, Winstanley, Lilburne y Locke, pues cada uno de ellos defendió como pretensiones legítimas de la política, además de la seguridad y el orden, el bien común, la libertad, el bienestar material, etc.

6. En *Elementos* y *De Cive*, Hobbes expresó que son dos los principios o máximas fundamentales de la naturaleza humana que se pueden obtener a partir del camino introspectivo. El primero señala que el hombre se encuentra inclinado a hacer uso de la violencia con miras a garantizar su conservación y a satisfacer sus deseos, mientras que el segundo recuerda que el hombre también se percata de que un escenario de enfrentamiento no es el mejor pensando en la consecución de una vida tranquila y ordenada. Por ello, en ambos escritos políticos sostuvo que las dos partes principales de la naturaleza humana son la pasión y la razón. Sin embargo, detalló que el lado pasional suele ser más influyente y decisivo en la existencia de la mayoría de los hombres, quienes, como consecuencia, se ven arrastrados por la vanidad, el egoísmo, la rapacidad y la violencia. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, para hacer más plausible esta idea de la preponderancia y centralidad de las pasiones, en *Leviatán* la razón deja de ser nombrada como una parte esencial, natural o intrínseca del hombre. Pasa a ser, pues, un talento adquirido a través de la instrucción a la que se suelen dedicar solamente unos pocos hombres capaces. De ahí que aquella ostente una marcada debilidad frente a las irrefrenables pasiones naturales. En suma, se puede sostener que la antropología de Hobbes adquiere un cariz aún más pesimista para *Leviatán*. De esta

forma, el hecho de que se tenga al frente a una mayoría de hombres pasionales justificará más adelante la necesidad de un Estado volcado exclusivamente hacia la seguridad.

7. Desde nuestra perspectiva, Hobbes libera al hombre de fines y objetivos trascendentes. Imponerle a aquel estos últimos supondría obligarle a cumplir la realización de un tipo de vida para la que no se encuentra facultado por naturaleza. Ocurre que, en tanto que el hombre tiene como única preocupación su propia seguridad individual, otras metas resultan prácticamente inconcebibles para él. Es decir, no existen valores, ideales y esencias que realizar por su parte.

8. De sus principales escritos políticos se puede deducir que Hobbes era completamente consciente de que el Estado no puede garantizar una pacificación absoluta de la sociedad. Tal empresa requeriría, para él, una transformación de la naturaleza intrínsecamente egoísta y rapaz del hombre, lo cual resulta imposible. Así, los dichos y hechos violentos solamente pueden ser contrarrestados (mas no neutralizados) dentro de las posibilidades que tiene la acción política.

9. Si bien la centralidad de la seguridad como fin del Estado resulta patente como consecuencia de las consideraciones hobbesianas en torno a la naturaleza humana y el estado de naturaleza, en nuestra opinión, la misma se torna marcadamente problemática cuando se tienen en cuenta las diferentes caracterizaciones desarrolladas por el autor inglés acerca de las metas y objetivos del aparato estatal en sus dos primeros escritos políticos. En efecto, tanto en *Elementos* como en *De Cive* no se presenta el mismo énfasis que en *Leviatán* a propósito de la noción de la seguridad.

10. Es posible sostener que todas las referencias en *Elementos* a fines, metas e ideales relacionados con la filosofía-política de griegos y romanos no representan más que rezagos de ciertos usos lingüísticos vinculados con dicha tradición, cuya influencia en el pensamiento de Hobbes fue notable. En efecto, el autor inglés no se compromete verdaderamente con los sentidos clásicos de nociones como las de bien común, libertad, felicidad, ciudad, ciudadano al momento de plantear los fundamentos de su teoría del Estado. Tal interpretación queda refrendada, sobre todo, cuando se considera la gran cantidad de pasajes de *Elementos* en los

que Hobbes establece como fin por antonomasia del Estado la seguridad pública, desplazando de esta forma otros posibles alcances del poder político.

11. Considerando que, desde nuestra perspectiva, Hobbes establece en *Elementos* una ruptura decisiva con los modos de comprender los alcances y límites de la organización política por parte de la filosofía política clásica, resulta problemático el hecho de que su segundo escrito, además de llevar el título *Del ciudadano (De Cive)*, contenga abundantes y centrales referencias a términos y nociones estrechamente vinculados con dicha tradición. Sin embargo, tal orientación seguida por las ideas políticas de Hobbes debe ser interpretada en el marco de su pretensión de llevar a cabo una resemantización de los conceptos de ciudad, ciudadano y, sobre todo, libertad sobre la base de una teoría del Estado fundada para la resolución del problema de la inseguridad pública. En otras palabras, el filósofo de Malmesbury no cambia su forma de comprender los alcances y límites tanto del aparato estatal en particular como de la política en general.

12. En *De Cive*, el término ciudadano de origen greco-latino deja de hacer referencia al hombre racional y libre que participa activamente de los asuntos públicos de su patria sobre la base de una retención legítima de una parcela de poder político frente a los poderes instituidos. Contra los fundamentos más elementales de la filosofía política clásica, Hobbes sostuvo que ciudadano es aquel que, con miras a su propia seguridad, somete su voluntad a la voluntad del Estado a través de la renuncia a todos sus derechos y poderes naturales de resistencia; y todo ello bajo la convicción de que los demás hombres también harán lo mismo. De esta manera, toda acción política en sentido estricto queda restringida fundamentalmente a la persona del Estado (el rey o la asamblea). En suma, la estrategia de Hobbes en *De Cive* consistió simplemente en hacer que la figura del ciudadano se torne equivalente a la del súbdito.

13. El nuevo concepto de ciudadano desarrollado en *De Cive* trajo consigo, a su vez, la resemantización de la noción de libertad, pues era necesario establecer en qué sentido aquel podía ser libre. En líneas generales, Hobbes señaló que la idea de libertad no podía estar fundada, tal y como sostuvieron los clásicos, en un poder que debían ostentar los hombres para tener un espectro de acción más amplio y para participar activamente de los asuntos

públicos. Esto último supondría dividir el poder político, trayendo consigo el retorno de la sociedad al estado de naturaleza. Según él, la libertad del ciudadano debe restringirse, sobre todo, a su libertad de movimiento corporal. Así, es ciudadano libre todo aquel que no tiene impedimentos externos para su desplazamiento, tales como grilletes o cadenas.

14. Desde nuestra perspectiva, si Hobbes tuvo como objetivo refutar la filosofía política clásica (a través, por ejemplo, de la referida resemantización de nociones como las de ciudadano y libertad) no fue únicamente por el interés intelectual de posicionarse frente a una larga tradición de pensamiento político. Para él, esta tenía que ser confrontada como consecuencia de que sus principales planteamientos en torno a la naturaleza humana, la ciudadanía, la libertad y el derecho de resistencia (tan marcadamente reñidos con el orden, la paz y la seguridad públicos) habían sido asumidos por algunos de los grupos políticos más importantes de su época, tales como los conformados por parlamentaristas y republicanos. Incluso, de acuerdo con el análisis hobbesiano, muchas de las ideas de los antiguos griegos y romanos habían empezado a estructurar una especie de sentido común en importantes sectores de la sociedad inglesa.

15. Hobbes sostiene que el Estado debe renunciar a garantizar para los individuos una libertad tal y como esta fue entendida por los clásicos griegos y romanos. Únicamente, aquel debe abocarse a proteger la libertad concebida esta como libertad para el movimiento del cuerpo. El detalle importante a considerar, desde nuestra perspectiva, es que esta libertad en la que debe concentrar su atención el Estado no es más que la otra cara de la seguridad. Ocurre que las principales formas de no tener libertad de desplazamiento o movimiento son las que se producen, según el autor inglés, cuando otro hombre ejerce violencia sobre nosotros. De esto se deduce que si el Estado consigue su objetivo crucial de establecer la seguridad entre los individuos, también estaría logrando la libertad para estos últimos. Así, podría decirse que la libertad hobbesiana se encuentra subsumida dentro de la noción central de seguridad, motivo por el cual representa un error posicionar la búsqueda de libertad como un fin estatal distinto del que se relaciona con el orden y la paz civiles.

16. A pesar de la ruptura que establece con las ideas de los antiguos griegos y romanos, Hobbes emplea en *De Cive* de manera constante una serie de términos vinculados con el

lenguaje clásico-republicano. De acuerdo con la presente investigación, dicho rasgo del referido escrito político tiene relación con la gran legitimidad y aceptación que poseía el uso de términos como ciudad, ciudadano y libertad en un contexto bastante cercano al inicio de las guerras civiles y marcado por el desprestigio en el que se había sumido la institución monárquica debido a sus excesivas prerrogativas. En otras palabras, Hobbes empleó un lenguaje clásico-republicano porque fue plenamente consciente de que sus propias ideas absolutistas y monárquicas podían ser mejor asimiladas y recibidas por la opinión pública bajo tal ropaje discursivo. En el marco de las disputas ideológicas que se estaban desarrollando entre filósofos, intelectuales, políticos y otras personalidades, su objetivo fue convencer a los gobernados ingleses de que no representaba ningún peligro vivir bajo un gobierno absoluto. Después de todo, bien concebida esta última forma de organización política tenía cierto aire de familia, según él, con las *polis* griegas, defendía una perspectiva acerca de la ciudadanía y, además, hacía posible una forma de vida libre para los gobernados.

17. En las definiciones desarrolladas en *De Cive* acerca del Estado solamente se atribuye a este fines y objetivos relacionados con la mera conservación de las vidas humanas: orden, paz y seguridad. A pesar de eso último, es necesario destacar que en dicha obra se encuentra un pasaje en el que Hobbes señala que por conservación debe entenderse la conservación de las vidas en condiciones felices. Sin embargo, tal autor no llega a profundizar en esta perspectiva, razón por la cual resulta difícil partir solamente de esta para reconsiderar la interpretación defendida en esta investigación según la cual el Estado hobbesiano tiene alcances bastante limitados y restringidos a propósito de otras metas políticas no relacionadas con la seguridad.

18. Para Hobbes, el gobierno revolucionario de Cromwell, aunque no era una monarquía, ostentaba plena legitimidad política como consecuencia de que había empezado a garantizar la seguridad pública, motivo principal por el cual se fundan los Estados. Por esta razón, los súbditos ingleses se encontraban, desde su perspectiva, completamente obligados a obedecer al Lord protector. Así, el filósofo inglés estableció que toda legitimidad política de un gobierno no tiene su origen en el derecho divino de los reyes, sino únicamente en el hecho de que aquel cumpla la elemental función de proteger los cuerpos de los individuos de las

distintas formas de violencia. De no darse esto último, es como si se viviera en estado de naturaleza y, por tanto, de guerra.

19. Con esta defensa en *Leviatán* del gobierno revolucionario de Cromwell, Hobbes también expresó cómo es que la cuestión política fundamental a tratar por parte de la filosofía civil o política no es la concerniente a las formas de los gobiernos, pese a lo que sostuvieron los filósofos greco-latinos de la antigüedad. En efecto, el eje de esta disciplina de la filosofía debe ser la reflexión en torno a los mecanismos y dispositivos que podrían garantizar la seguridad y la protección de los individuos, aunque esto último se dé bajo formas democráticas, aristocráticas o monárquicas.

20. En *Leviatán* se produce una ruptura definitiva con la filosofía política clásica; una ruptura que, en gran medida, se hace patente en la no inclusión de términos fundamentales de origen grecorromano, en el marcado énfasis en nociones tales como Estado y súbdito, en un replanteamiento de los fundamentos antropológicos y en la presentación más pormenorizada de la temática de la inseguridad pública. Ahora bien, tal ruptura, además de que refleja el interés estrictamente teórico de Hobbes por posicionarse críticamente frente a una poderosa tradición como la de griegos y romanos, tiene que enmarcarse en la disputa ideológico-política en la que este se encontraba enfrascado con los distintos grupos políticos y religiosos, los cuales, precisamente, concebían las funciones y objetivos del Estado bajo la influencia de la referida perspectiva clásica.

21. En nuestra opinión, debido a que el contexto político marcado por la dictadura de Cromwell resultaba más favorable para sus ideas absolutistas, Hobbes abandonó en *Leviatán* una serie de concesiones estratégicas que había hecho en *De Cive* en lo que concierne al uso de ciertos términos de origen grecolatino, tales como los de ciudad y ciudadanos. Incluso, cabría decir que los respectivos nombres de cada uno de estos escritos otorgan fundamento a esta última opinión. Por un lado, se hizo énfasis en la ciudadanía y, por otro lado, en la necesidad de una estatalidad de carácter absoluto y concentrado. Se puede sostener, por tanto, que en el plano del lenguaje el autor inglés rompió definitivamente con la filosofía política clásica.

22. En *Leviatán*, cuando se presentan definiciones acerca del Estado para establecer sus alcances y límites, solamente se enfatiza en la seguridad, el orden y la paz, mas no se incluyen nociones tales como las de bien común y felicidad. De esta manera, resulta claro el distanciamiento hobbesiano con el lenguaje clásico-republicano todavía empleado en *Elementos y De Cive*.

23. A diferencia de lo expresado en *Elementos y De Cive*, en *Leviatán* se señala que la razón no es una facultad natural en los hombres, sino que más bien representa un talento que solamente puede ser adquirido por unos pocos a través de una dedicada formación o instrucción. Sobre la base de esta perspectiva, Hobbes explica de manera más coherente que en sus otros escritos cómo es que las pasiones (ahora único ámbito de lo natural) ejercen un influjo más potente y decisivo que la razón sobre las voluntades de los hombres, haciendo necesaria la fundación de un Estado que ordene la sociedad por medio de un poder absoluto. Ahora bien, tal concepción antropológica en *Leviatán* supuso un ataque más directo contra la filosofía política clásica y, por ende, contra los grupos democráticos, ya que en ambos casos se asumía como un principio rector el carácter natural de la razón, pues a partir de esto era factible defender la naturaleza social y política de los hombres. Para Hobbes, el hecho de que estos últimos no sean intrínsecamente racionales implica que no son naturalmente sociales y políticos.

24 Para que el Estado sea capaz de establecer la seguridad, el orden y la paz, su poder debe ser absoluto, indivisible e irrevocable. Ocurre que solamente tales características para la organización de la política pueden facilitar al soberano la generación de un miedo constante entre los súbditos, requisito indispensable para conseguir dicha tranquilidad civil.

25. Según Hobbes, entre Estados es imposible que se lleven a cabo contratos o pactos de carácter perpetuo o mínimamente duradero con miras a la seguridad y el orden internacionales. Se encuentran, pues, en estado de naturaleza entre sí. En efecto, para que sean factibles tales acuerdos los Estados tendrían que fundar necesariamente un poder colectivo y absoluto por encima de ellos encargado de mantener la paz a través de la administración del miedo: un supra Estado. Sin embargo, esto resulta una utopía debido a que su creación traería consigo que el poder absoluto se diluyera en las diferentes formas de

representación política que tendría que establecerse para hacer que la acción política tenga los suficientes efectos en un territorio tan amplio. A su vez, para terminar de comprender dicha imposibilidad de la paz internacional, hay que recordar que las posibilidades de subsistir, enriquecerse y fortalecerse de cada uno de los Estados tienen su origen, precisamente, en las guerras, conquistas e invasiones que suelen realizar. Por todo lo anterior, la única forma de asegurar el territorio es la iniciativa bélica frente a la hostilidad abierta, velada o, incluso, inexistente de otros Estados.

26. Representa un error pensar que Hobbes solamente concebía el origen de los Estados sobre la base de la participación en una asamblea de una totalidad de hombres (Estado por institución). El autor de *Leviatán* también defiende la legítima organización de Estados a través de las guerras, conquistas e invasiones de otros territorios (Estado por adquisición). Por eso, no se puede atribuir a la filosofía hobbessiana, como hacen algunos intérpretes, el haber supuesto un antecedente de las perspectivas teórico-políticas de orientación democrática que luego se desarrollarían en el marco de la modernidad. Incluso, es necesario recordar que el autor plantea la primera forma de organizarse los Estados no tanto como una explicación histórica sino más bien como un recurso hipotético y especulativo para tener cierta claridad con respecto al hecho crucial de cómo habrían sido las condiciones de vida de los hombres antes del orden civil o político.

27. Hobbes estaba convencido de que la inseguridad interna derivada de los conflictos y enfrentamientos por la legitimidad de la obediencia civil era la más importante y perjudicial en el contexto de la Inglaterra del siglo XVII. En *De Cive*, advirtió sobre la posibilidad de que se presente una guerra civil si continuaban los ataques de los grupos religiosos y políticos contra Carlos I mientras que, en *Leviatán*, habiéndose desarrollado finalmente esta, señaló la necesidad de que aquellos obedezcan al gobierno revolucionario de Cromwell con miras a evitar un nuevo enfrentamiento cuyo desenlace podía ser la completa desintegración de la nación inglesa.

28. Según Hobbes, el poder temporal de la política debe subsumir completamente al poder espiritual de la religión, pues toda organización política cuyo objetivo sea establecer la seguridad, el orden y la paz tiene que ser absoluta e indivisible. Los súbditos no pueden tener,

pues, dos soberanos a los cuales obedecer. Además, en la Biblia pone de manifiesto que el Reino de Dios no es de este mundo, motivo por el cual resulta inadmisibles la defensa de competencias y facultades mundanas para el poder espiritual. Por todo lo anterior, el título completo de la obra definitiva de Hobbes es *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. En efecto, contra lo que han sostenido no pocos intérpretes de sus escritos, el autor inglés no llevó a cabo una separación secularizadora y moderna de los poderes religioso y político, sino que más bien buscó una especie de absorción del primero por parte del segundo en un contexto en el que las autoridades eclesiásticas, encabezadas por el Papa, se encontraban disputándole sus facultades, alcances y prerrogativas a los gobernantes políticos, generando peligrosas disputas y conflictos.

29. A tal punto tienen que continuar unidas la religión y la política que, desde la perspectiva hobbesiana, es necesario defender la potestad de los soberanos políticos para regular los principios y fundamentos religiosos con miras a garantizar la seguridad pública. Quiere decir que cada soberano tiene que constituirse, necesariamente, en la máxima autoridad religiosa de su respectiva sociedad política. Sin embargo, esto no debe interpretarse como un atentado contra la libertad de pensamiento de los fieles, afirma Hobbes, pues el gobernante tomará medidas, fundamentalmente, cuando los efectos negativos de determinada opinión religiosa sean evidentes en el orden, la paz y seguridad civiles. Lo cual no tendría que ocurrir si toda opinión es derivada correctamente de la Biblia. En líneas generales, dicho gobernante no debería tener como uno de sus intereses principales el hecho de dedicarse a transformar las consciencias o “almas” de los hombres, ya que los alcances de la política solamente tienen que circunscribirse a las acciones de estos, dentro de las cuales son, específicamente, las generadoras de conflictos y desórdenes las que hay que castigar. Por supuesto, en esta concepción también se hace patente la ruptura de Hobbes con la filosofía política clásica, pues esta tenía como uno de sus principios rectores la posibilidad de transformar las consciencias o “almas” de los hombres por medio de la política.

30. Las agrupaciones revolucionarias cuyos intereses fueron estrictamente políticos (a las cuales Hobbes cataloga como democráticas) tuvieron dos matices principales. Por un lado, algunas de aquellas tuvieron una posición contraria al hecho de que el soberano tenga facultades y prerrogativas bastantes amplias por suponer esto un atentado contra la libertad

individual (parlamentaristas y republicanos); mientras que, del otro lado, pueden mencionarse a aquellas que defendieron una ampliación de los alcances de la política con el objetivo de que a través de ella también se puedan resolver otras problemáticas sociales, tales como la desigualdad y la pobreza (niveladores y cavadores).

31. En opinión de Hobbes, cuando la idea parlamentaria de que el Estado debe expresarse en dos personas políticas (el monarca y el Parlamento) se ha llevado a la realidad social, las consecuencias han sido más que nefastas, pues organizándose la sociedad política de esta manera termina conformándose no un gobierno sino dos facciones, las cuales suelen estar enfrentadas, generando gran inseguridad, desorden y caos. De esto último se deduce el carácter completamente necesario de un poder político absoluto e indivisible. Ahora bien, si se pensara en organizar el Estado únicamente sobre la base del Parlamento, tal y como proponían algunos parlamentaristas radicales, cabría preguntarse qué tan benéfica y útil para la seguridad pública sería tal forma de gobierno. Hobbes llega a la conclusión de que en el seno de la misma se presentarían constantes disputas y enfrentamientos entre los parlamentarios, motivo por el cual no quedaría garantizada la paz y el orden civiles.

32. Puede sostenerse que la concepción de la libertad desarrollada por Hobbes en *De Cive* y *Leviatán* tuvo como principal objetivo desplazar la perspectiva clásico-republicana acerca de dicha noción debido a que la misma estaba teniendo una influencia cada vez más significativa en las opiniones políticas de los ingleses, a pesar de los graves errores que guardaba en su seno. Fundamentalmente, el autor inglés rechazó la convicción clásico-republicana de que tener libertad supone poseer una parcela de poder tanto para resistir a los poderes políticos instituidos como para participar en la elaboración de leyes y constituciones. Con miras a la seguridad pública, sostuvo, solamente el soberano político puede retener un poder de tales características; exclusivamente en él reside la posibilidad de toda acción política en sentido estricto. De esta manera, la figura clásico-republicana del ciudadano libre que interviene directamente en los asuntos públicos queda completamente desterrada.

33. De la misma forma que en *De Cive*, en *Leviatán* se señala que el soberano tiene la función de garantizar la libertad para el desplazamiento de los cuerpos de los súbditos, evitando que estos tengan impedimentos u obstáculos materiales. Desde nuestra perspectiva, como estos

últimos suelen ser generados de manera violenta por otros hombres, cabe deducir que dicha protección civil de la libertad representa, después de todo, una referencia directa a la seguridad requerida por los individuos para la vida en sociedad. Con esto, Hobbes descarta que la libertad para los individuos sea un objetivo más a cumplir por parte del Estado en particular y de la política en general, tal y como habían planteado los republicanos. Una vez más, se hace patente la centralidad de la noción de seguridad como aquella que agota todas las posibles metas de la acción política.

34. En nuestra opinión, la crítica hobbesiana a la teoría política republicana no solamente se expresa en la reformulación hecha por el autor inglés del concepto de libertad. También se hace presente a través de su tesis de que la administración del miedo es el mecanismo fundamental del Estado para contrarrestar las acciones egoístas y violentas de los hombres con miras al orden y la seguridad civiles. Sucede que, para los republicanos, dicho mecanismo era, precisamente, el más despreciable, arbitrario e injusto que podía utilizar un soberano, pues suponía colocar a los gobernados en una situación de zozobra, angustia e incertidumbre frente a sus posibles decisiones, alejándolos completamente de toda vida libre y tranquila.

35. A su vez, no se suele tener en consideración que en su afán por desterrar de la opinión pública inglesa la perspectiva política de los republicanos, Hobbes también desterró de la filosofía política las tradicionales caracterizaciones acerca de lo que debería ser un gobernante ideal, las cuales es posible encontrar en Platón, Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo y Milton. Para nosotros, el autor de *Leviatán* no incluye dicho elemento como consecuencia de que el mismo puede resultar peligroso pensando en el orden y la seguridad civiles. La razón de esto es que los gobernados podrían dedicarse a comparar a los gobernantes reales con el modelo ideal de virtud y sabiduría, viéndose inclinados a poner en cuestión al primero en el caso de que no se asemeje para nada al segundo y generando, por ende, desorden y caos en la sociedad. Con miras a la protección de nuestras vidas, dirá Hobbes, es preferible vivir bajo el poder de un gobernante carente de virtud y sabiduría que en un contexto de desgobierno y anarquía.

36. Si bien Hobbes no llega a hacer referencias explícitas a los niveladores y cavadores, sus escritos políticos encierran una serie de argumentos sueltos contra propuestas políticas más audaces y radicales que las de parlamentaristas y republicanos. Por un lado, le parece criticable el hecho de que se quiera extender el poder político a sectores más amplios de la población a través de una participación activa del Estado en el otorgamiento de derechos universales, pues esto supondría desconcentrar considerablemente la soberanía política e ir en contra del papel restringido a la seguridad que le corresponde al Estado. Por otro lado, rechaza que la pobreza sufrida por amplios sectores de la sociedad tenga su origen en una mala organización del aparato estatal, pues la misma se deriva, sobre todo, de la ociosidad y el despilfarro de los individuos que la padecen. Entonces, el Estado no tiene el deber de asumir como uno de sus objetivos fundamentales el hecho de garantizar el bienestar material.

37. La refutación hecha por Hobbes a los distintos grupos religiosos y políticos de su tiempo puede ser interpretada, en líneas generales, como una crítica a los diferentes modelos de Estado que cada uno de ellos se planteó defender con miras a reestructurar las relaciones de poder de la sociedad inglesa. En el caso de la refutación a los primeros, es patente la convicción hobbesiana de que el Estado no debe tener como fines, metas u objetivos capitales, entre otros, el bien común, la felicidad, el bienestar material y la libertad de los individuos. Aquellos, o bien no son considerados por el autor inglés como posibles alcances de la política (tal y como sucede con los tres primeros), o bien son audazmente subsumidos dentro de la noción de seguridad (como es el caso de la idea de libertad). De esta forma, el eje central del aparato estatal en particular, así como también de la política en general, resulta ser, en todos los casos, la seguridad pública.

38. En nuestra opinión, aunque pueda resultar contradictorio a primera vista, se puede extraer la conclusión de que el Estado hobbesiano es mínimo y expansivo al mismo tiempo. De un lado, tiene la primera característica en tanto que tiene como fundamento una reducción de los niveles de la acción social al restringirse a la consecución de la seguridad, renunciando a las audaces metas y objetivos que la filosofía política clásica asociaba con la política. Del otro lado, ostenta la segunda particularidad debido a que, con miras a establecer el orden y la paz, asume prerrogativas, facultades y alcances bastante amplios y sofisticados.

39. Si bien el problema de la inseguridad, la anarquía y la guerra representó un tema importante para los filósofos más destacados de la modernidad temprana (tales como Maquiavelo, Bodino y Grocio), solamente con Hobbes el mismo adquiere plena centralidad como la cuestión por antonomasia a ser abordada por la filosofía civil o política.

40. Es posible sostener que los Estados neoliberales tienen una orientación hobbesiana en cuanto a su funcionamiento debido a que se caracterizan, por un lado, por ser mínimos con respecto a su participación en los ámbitos económico y social y, por otro lado, son expansivos en lo que concierne a las esferas de lo policial y lo penal. En otras palabras, la forma a través de la cual dichos aparatos estatales justifican su existencia en nuestras sociedades contemporáneas es análoga a la legitimación del Estado planteada por Hobbes en sus principales escritos políticos.

41. Tanto Hobbes como los teóricos del liberalismo (Locke, Mill y Berlin) y el neoliberalismo (Nozick y Hayek) se inclinaron por restringir las funciones del Estado a la búsqueda de seguridad, orden y paz. De esta forma, defendieron la perspectiva de un aparato estatal mínimo con relación a los ámbitos económico y social. Por ende, se puede defender la existencia de una tradición en la línea del Estado mínimo cuyo origen se remonta, precisamente, a Hobbes; llegando hasta nuestros días a través de la teoría y prácticas neoliberales.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. (2003). *Política*. Madrid: Gredos.

ARBELÁEZ, A. (2009). “La noción de seguridad en Thomas Hobbes”, en Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Vol. 39, pp. 97-124. Nro. 110. Medellín, Colombia. Enero-junio.

BAUMAN, Z. (2013). *Vigilancia líquida*. Barcelona: Austral.

BAUMAN, Z. (1995). *Modernidad y ambivalencia*. Frankfurt am Main: Fischer.

BERLIN, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

BOBBIO, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.

BODINO, J. (2006). *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.

CICERÓN. (1982). *Obras políticas*. Madrid: Gredos.

DURÁN, L. (2013). “Razón y revolución en Hobbes y Winstanley”, en El Catoblepas: Revista crítica del presente. Nro. 40. Recuperado de: <http://www.nodulo.org/ec/2013/n140p01.htm>.

DUSSEL, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: UANL.

FERNÁNDEZ, A. (2013). (comp.) *Crimen, finanzas y globalización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

FERNÁNDEZ, D. (2013). “Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política”, en Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno. Nro. 7: 149-170.

FOUCAULT, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

- GINER, S. (2008). “Hobbes, fundador de la concepción moderna de ciudadanía”, en *Sociología y realidad social: libro homenaje a Miguel Beltrán Villalva/ coord. por Gerardo Meil Landwerlin, Cristobal Torres Albero*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HARVEY, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Recuperado de: http://ffyl1.uncu.edu.ar/IMG/pdf/breve_historai.pdf.
- HAYEK, F. (2011). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- HOBBS, T. (1985). *English Works*. Vol. VIII. Longman, Brown, Green, and Longmans.
- HOBBS, T. (2000a). *De cive*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- HOBBS, T. (2000b). *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Alianza Editorial.
- HOBBS, T. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Trad. de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial.
- HOBBS, T. (2010). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, T. (2013). *Behemoth*. Trad. de Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos.
- LAGOS, M. et DAMMERT, L. (2012). *La seguridad ciudadana. El problema principal de América Latina*. Corporación Latinobarómetro.
- MORO, T; CAMPANELLA, T; BACON, F. (1991). *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASKI, H. (1961). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKE, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- LOCKE, J. (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

MACPHERSON, C.B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.

MAQUIAVELO, N. (1965). *Obras políticas*. Buenos Aires: El Ateneo.

MAQUIAVELO, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.

MILL, J.S. (1984). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

MONEDERO, J.C. (2009). *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Madrid: Akal.

MOREAU, P.F. (2012). *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*. Madrid: Escolar y mayo editores.

MORO, T; CAMPANELLA, T; BACON, F. (1991). *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

NEGRO, D. (1996). “La teología política de Thomas Hobbes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid.

NOZICK, R. (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

PIÑEIRO, A. (18 de octubre de 2002). “Vigencia de la Paz de Westfalia”. *La Nación*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/441526-vigencia-de-la-paz-de-westfalia>

PIRENNE, J. (1953). *Historia Universal. Las grandes corrientes de la historia*. Barcelona: Ediciones Leo, S.A.

PLATÓN. (1998). *República*. Madrid: Gredos.

RAMÍREZ, J. D. (2010). *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror*. Medellín: Universidad de Antioquía. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.

REALE, G. y ANTISERI, D. (1999). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder Editorial.

RINESI, E. y OSTENSKY, E. (08 de julio de 2001). “El Estado, un monstruo necesario”. Clarín. Recuperado de: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2001/07/08/u-00311.html>

RODRÍGUEZ, C. (2006). “Lenguaje y unidad epistémica en Thomas Hobbes”, en Revista de Investigación. Universidad La Salle, julio- diciembre. Vol. 6, número 002.

ROUSSEAU, J. (2002). *El Contrato Social/ Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: RBA.

SABINE, G. (2013). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

SANTILLÁN, J. F. (1988). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHMITT, C. (2002). *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.

SKINNER, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Gorla.

SKINNER, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Bernal.

STRAUSS, L. (1970) *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Guadarrama.

STRAUSS, L. (2011). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

STRAUSS, L. (2014). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

TONNIES, F. (1988). *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid: Alianza Universidad.

TRALAU, J. (2013). “El Leviatán de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre de cocodrilo”, en Foro Interno. Nro. 13.

WATKINS, J. (1972). *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid: Doncel.

ZAFFARONI, E. (2011). “Estado y seguridad pública: algunas consideraciones básicas”, en Cuadernos de Seguridad. Nro. 14.

ZARKA, Y. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Madrid: Herder.